TİMUR B. DAVLETOV

TÜRK ŞAMANİZMİ'NİN SOSYOLOJİSİ

urzeni

TİMUR B. DAVLETOV

SİBİRYA'DAN ANADOLU'YA

TÜRK ŞAMANİZMİ'NİN SOSYOLOJİSİ

urzeni

Dr. Timur B. Davletov

En az 40 bin yıllık geçmişi olan Şamanizm'in ata yurdu Sibirya'daki Hakas topraklarında Şaman bir toplumda yetişen Timur B. Davletov, 1990'da Leningrad Olimpiyat Rezervleri Spor Jimnazyumu'ndan (Serbest Güreş) mezun olduktan sonra memleketinde çobanlık yapmıştır. 1997'de İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun olmuş, 2006'da Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı'nda yüksek lisans programını tamamlamıştır. Kasım 2018'de ise yine Hacettepe Üniversitesinde hazırladığı saha araştırmasına dayanan doktora tezi, bilimsel jüri tarafından oybirliğiyle kabul edilmiştir. 1999'dan beri TÜRKSOY'da Sibirya Uzmanı olarak çalışan, 2000-2008 yıllarında Hakas Cumhuriyeti (RF) Kültür Bakanlığı'nın Türkiye Cumhuriyeti Temsilcisi, 2008-2016 yıllarında ise Hakas Cumhuriyeti (RF) Kültür Bakanlığı TÜRKSOY (Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı) Temsilcisi olarak görev yapan ve 2004'ten itibaren de *TÜRKSOY Dergisi* Editör Kurulu üyeliği bulunan ve aynı derginin çevirmeni (Türkçe-Rusça) olarak çalışan Davletov, 2012'de Hakasçadan yaptığı bilimsel çevirilerden ötürü Avrasya Yazarlar Birliği'nin "Türk Lehçeleri Arasında En İyi Bilimsel Eser Çevirisi Ödülü", 2013'te TÜRKSOY'un 20. Yılı Onur Madalyası, Türk halkları kültürü gelişimine önemli katkılarından ötürü Başkurdistan Cumhuriyeti (RF) Kültür Bakanlığı Takdir Belgesi ve Akmolla Başkurt Devlet Pedagoji Üniversitesi Onursal Diploması, 2015'te büyük Kazak halk ozanı Süyinbay Aronoğlu Onur Madalyası ve Hakas Cumhuriyeti (RF) Çitİgen Hakas Müzik ve Drama Tiyatrosu Teşekkür Belgesi, 2017'de Kazakistan Cumhuriyeti Üstün Kültür Emekçisi Madalyası ve 2018'de TÜRKSOY'un 25. Yılı Onur Madalyası ile ödüllendirilmiştir. Bugüne dek Türkiye'de yaklaşık 40 üniversite ve çeşitli STK'larda Şamanizm üzerine konferanslar veren Davletov, Haziran 2021 itibariyle Türkçe, Rusça ve İngilizce olmak üzere yaklaşık 190 bilimsel ve popüler yazı, 540 civarında haber yazısıyla bilimsel ve popüler makale çevirisi ve 170 kadar Hakasça şiir kaleme almış; 2006, 2008 ve 2015'te neşredilen üç kahramanlık destanını (*Huban Arığ, Han Mirgen, Alı Çibek Arığ*) Hakasçadan Türkçeye aktarmış ve bunlardan ikisini romanlaştırarak Türkiye'de yayımlamıştır. Davletov, 2013'te Türkçe yayımlanan bir Hakas destanıyla (*Altın Taycı*) 2020'de Rusça ve İngilizce olarak çıkan iki ayrı bildiriler kitabının (*Shamanism: the Ancient Turkic Civilization, Хакасский гуманитариум: тюркология, история, этнография, фольклор, культура, искусство, социология, экономика и туризм*) ve büyük Başkurt şairi Mustay Kerim'in doğumunun 100. yılına ithafen 2019'da çıkan *Dünya Dillerinde Mustay Kerim'den Seçme Şiirler* kitabının editörlüğünü üstlenmiştir. Timur B. Davletov, Kasım 2020'de 2. baskısı çıkan *Şaman Masalları: Üç Âlem Gezgini* adlı kitabını yayıma hazırlayan eşi Türkolog Dr. Nükhet Okutan Davletov ile birlikte birçok yükseköğretim kurumunda "Şamanizm ve Hakas Ölüm Maskeleri: 2000 Yıl Önceki Türkler" konferans ve sergi dizisini gerçekleştirmiş, 2018'de *Bilgeler Sözü: Hakas Türklerinin Atasözleri ve Deyimleri*'ni, 2021'de ise *Kün Sarığ Han: Bir Hakas Kadınının Destanı*'nı ortaklaşa hazırlayıp yayımlamıştır. Amanjolov Doğu Kazakistan Devlet Üniversitesi *the World of Great Altai/Büyük Altay Dünyası Akademik Dergisi* Uluslararası Yayın Kurulu Üyesi (2014), MÜZED (Türk Müzik Eğitimi Derneği) Onursal Üyesi (2017), Kapadokya Üniversitesi *Kün: Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* Yayın Kurulu Üyesi (2021) ve *Kemalyeri Dergisi* Yayın Kurulu Üyesi (2021) olan Timur B. Davletov'un, Eylül 2017'de çıkan ve Temmuz 2020 itibarıyla üç yıl dolmadan 4. baskıya ulaşan *Şaman: Doğa'nın Şifası Uyanınca* adlı kitabı, yazarın Şamanizm üzerine kaleme aldığı ilk popüler eseridir. Elinizde tuttuğunuz *Sibirya'dan Anadolu'ya Türk Şamanizmi'nin Sosyolojisi* adlı bu kitap ise Dr. Timur B. Davletov'un Türklerin de mensup olduğu Altay halklarının ata dini kadim Şamanizm konusunda akademik olarak hazırladığı ilk çalışmasıdır. Anılan bu kitap konusu ve metodolojisi itibarıyla dünyada ve Türk coğrafyasında ilk ve tek sosyolojik inceleme niteliğindedir. Türkoloji sahasındaki çalışmalarından ötürü St. Petersburg Devlet Üniversitesi Prof. Dr. Sergey G. Klyaştornıy'ın bilimsel editörlüğünde Bağımsız Devletler Topluluğu Hükümetlerarası Hümaniter İşbirliği Vakfı'yla Türk Tarih Kurumu'nca 2012'de yayımlanan *Avrasya Türkologları Biyobibliyografik Sözlüğü*'nün 1. cildinin 2. kitabında genç Rusyalı Türkolog olarak yer verilen ve Türkçe, İngilizce, Rusça ve Hakasça bilen Dr. Timur B. Davletov, 01 Ağustos 2019'da, İstanbul'da yerleşik bulunan Avrasya Sosyologlar Derneği bünyesinde Uluslararası Şamanizm Araştırmaları Merkezi'nin (ICSS) de kurucu müdürü olarak atanmıştır.

Urzeni Yayınevi

Sibirya'dan Anadolu'ya Türk Şamanizmi'nin Sosyolojisi
Dr. Timur B. Davletov

(ORCID: 0000-0002-7767-4797)

Yayıma Hazırlayan: *İsmet Gülseçgin*
Editör: *Dr. Nükhet Okutan Davletov (ORCID: 0000-0001-9312-8385)*
Sayfa Tasarım: *Meryem Alper*
Kapak Tasarım: *İsmet Gülseçgin, Dr. Nükhet Okutan Davletov*
Ön Kapak Resmi: *Üst Dünya'ya Giden Kam / Hakas Ressam Aleksey L. Ulturgaşev*

1. Baskı, Ağustos 2021, İstanbul

ISBN 978-625-7647-52-6
Yayıncı Sertifika No: 48172

Urzeni Yayınevi
Handegül Sok. Kiptaş Adatepe Sitesi
No:100, A-3-Blok D: 65
Maltepe - İstanbul
Tel: 0532 297 72 59

Baskı ve Cilt:
Repar Tasarım Matbaacılık
Merkez Mah. Cemal Ulusoy Cad. No: 43
Yenibosna /Bahçelievler/İstanbul
kdd.kitapyurdu.com, Sertifika No: 40675

www.urzeniyayinevi.com

DR. TİMUR B. DAVLETOV

SİBİRYA'DAN ANADOLU'YA TÜRK ŞAMANİZMİ'NİN SOSYOLOJİSİ

urzeni

İçindekiler

Kısaltmalar 7
Şekiller ve Tablolar 9
Önsöz 17
Giriş 22

ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE YÖNTEMİ
ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI 27
Araştırmanın Konusu 27
Araştırmanın Amacı 28
Araştırmanın Önemi 28
Kapsam ve Sınırlılıklar: Türkler ve İlk Yurtları 30

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 33
Araştırmanın Evren ve Örneklemi 33
Veri Toplama Teknikleri 37
Veri Analiz Teknikleri 38
Araştırmanın Hipotezleri 38

ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL VE KURAMSAL ARKAPLANI
ÇALIŞMADA KULLANILAN KAVRAMLAR VE TEORİLER 40
Sosyo-Kültürel Yayılma, Değişim, Devamlılık ve
Pitirim Sorokin'in Sosyo-Kültürel Hareketlilik Kuramı 40
Şamanlık/Kamlık, Kam/Şaman 62
İnanç ve Törenler 68
Kültürleşme 76
Senkretizm 77
Kreolizasyon 78

ARAŞTIRMANIN MODELİ 80
HAKASYA İLE TÜRKİYE ARASINDA SOSYO-KÜLTÜREL
DEVAMLILIĞIN UNSURU OLARAK KAMLIK/ŞAMANLIK 90
TÖRENLER BOYUTU: GEÇİŞ DÖNEMLERİ 93
Ad Verme 97
Evlenme ve Düğün 98
Ölüm, Defin ve Yas 100

İNANÇLAR BOYUTU 107
Tengri/Tengriler 107
Adak/Kurban 109
Kutsal Ağaçlar ve Çaput Bağlama 113
Saçı ve Tütsü 117
Yağmur Duası 119
Mevsimlik Bayramlar ve Yılbaşı/Nevruz 121
Nazar/Büyü/Alkış ve Kargış 125
Taş İle İlgili İnanışlar 128
Kutsal/Ziyaret Edilen Yerler 130
Kutsal Dağlar 132
Kutsal Kuş ve Hayvanlar 133
Geleneksel Ev ve Yönler 140
Atalar Kültü ve Mezarlık Geleneği 144
Destanlar Geleneği 150
Ayinlerde Müzik Çalgılarının Kullanımı 154
Tedavi Uygulamaları 159

Eşiğe Saygı 162
Ocak ve Ateş Kültü 166
Su ile İlgili İnanışlar 175
Umay Kültü 180
Akşam ve Gece ile İlgili İnanış ve Uygulamalar 186
Yemek Kültüründe İnançsal İzler 187
Adlar 188

ARAŞTIRMANIN BULGULARI 194
ÖRNEKLEMİN SOSYO-DEMOGRAFİK ÖZELLİKLERİ 197
Cinsiyet 197
Örneklemin Medeni Duruma Göre Dağılımı 200
Örneklemin Yaş Dağılımı 201
Örneklemin Eğitim Durumuna Göre Dağılımı 202
Örneklemin Meslek Durumu 203
Dini İnancın Varlığı 205
Dini Kimlik 206
Örneklemin Din Bakımından Kendilerini Değerlendirmeleri 208
Gelir Düzeyi 209

ÖRNEKLEMİN TÖRENLERLE İLGİLİ PRATİKLERİ: GEÇİŞ DÖNEMLERİ 211
Doğum İle İlgili İnançsal Uygulamalar 213
Ad Verme 229
Evlenme ve Düğün 233
Ölüm, Defin ve Yas 245

ÖRNEKLEMİN İNANIŞ VE PRATİKLERİ 271
Tengri/Huday/İyeler 271
Adak/Kurban 275
Kutsal Ağaçlar ve Çaput Bağlama 278
Saçı ve Tütsü 286
Yağmur Duası 291
Mevsimlik Bayramlar ve Yılbaşı/Nevruz 293
Nazar/Büyü/Alkış ve Kargış 296
Taş İle İlgili İnanışlar 304
Kutsal Sayılan/Ziyaret Edilen Yerler 308
Kutsal Dağlar 311
Kutsal Kuş ve Hayvanlar 312
Geleneksel Ev ve Yönler 318
Atalar Kültü ve Mezarlık Geleneği 321
Ayinlerde Müzik Çalgılarının Kullanımı 332
Tedavi Uygulamaları 334
Eşiğe Saygı 335
Ocak ve Ateş Kültü 338
Su İle İlgili İnanışlar 342
Umay Kültü 344
Akşam ve Gece ile İlgili İnanış ve Uygulamalar 347
Yemek Kültüründe İnançsal İzler 350

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME 355
KAYNAKÇA 370
EKLER 436
EK 1. Anket Örneği (Türkçe) 436
EK 2. Anket Örneği (Rusça) 461
EK 3. Haritalar 487

KISALTMALAR

AMOTPT	A Manual on the Turanians and Pan-Turanism
ADİL	Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğeti
ARL	Azerbaycanca-Rusça Lüğet
ARMM	Altay Ruhani Misyonerliği Merkezi
Bkz.	Bakınız
B.R.h	Başkortsa-Russa Hüzlek
BAMRS	Bolşoy Akademiçeskiy Russko-Mongolskiy Slovar
BK	Bilge Kağan Yazıtı
BRS	Buryatsko-Russkiy Slovar
BSRMMRS	Bolşoy Sovremennıy Russko-Mongoskiy Mongolsko-Russkiy Slovar
B.T.h	Başkort Teleneñ Hüzlege
Ç.O.S.	Šejx Sulejman Efendi's Čagataj-Osmanisches Wörterbuch
Ç.S.	Çuvaşça Sözlük
D/G/B/K	Doğu/Güney/Batı/Kuzey (K = kuzey, KD = kuzeydoğu)
D.K.K.	Dede Korkut Kitabı
DS	Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü
D.T.S./DTS	Drevnetürkskiy Slovar
E.U.T.S.	Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü
FSGS	Rusya Federasyonu Devlet İstatistiği Federal Servisi
GRRS	Gagauzca-Rusça-Rumınca Sözlük
HAAN	Huban Arığ Alıptığ Nımah
HAD	Huban Arığ Destanı
Haz.	Hazırlayan
HMAN	Han Mirgen. Alıptığ Nımah.
HMD	Han Mirgen Destanı
H.O.S.	Hakas-Orıs Söstlk
H.R.S.	Hakassko-Russkiy Slovar
H.T.S.	Hakasça-Türkçe Sözlük
KKM	Kur'an-ı Kerim Meali
K.O.S.	Kırgızça-Orusça Sözdük
K.R.S.	Kumandinsko-Russkiy Slovar
KRSHS	Kazahsko-Russkiy Selsko-Hozyaystvennıy Slovar
KT	Kül Tigin/Kül Tegin Yazıtı
KTS	Kazak Türkçesi Sözlüğü
M.O.S.	Magyar-Orosz Szótár

MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
NTRS	Noviy Tadjiksko-Russkiy Slovar
O.A.S.	Orus-Altay Sözlik
O.M.T.	Orus-Mongol Tol
O.R.S.	Oyrotsko-Russkiy Slovar
örn.	örneğin
P.R.S.	Persidsko-Russkiy Slovar
PTSPED	The Pali Text Society's Pali-English Dictionary
RF	Rusya Federasyonu
R.T.S.	Russko-Tadjikskiy Slovar
S.D.	Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English
S.İ.E.	Sovetskaya İstoriçeskaya Entsiklopediya (Sovyet Tarih Ansiklopedisi)
SKRRK	Slovar Ketsko-Russkiy i Russko-Ketskiy
SSTMY	Sravnitelniy Slovar Tunguso-Mançjurskih Yazıkov
Ş.N.	Şehname (Шах-наме)
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
TRS	Tatarça-Rusça Süzlek
T.R.S.	Türkmençe-Rusça Sözlük
TS	Türkçe Sözlük
TTAH	Türk Tarihinin Ana Hatları
T.Y.	Tarihi Yok
vb.	ve başkası/ve başkaları
vd.	ve diğerleri
vs.	vesaire
Yayc.	Yayıncılık
Yayl.	Yayınlar
Y.R.S.	Yakutsko-Russkiy Slovar
yy	yüzyıl

ŞEKİLLER VE TABLOLAR

Şekil 1. Araştırma modelinin çizimsel biçimi: Sibirya'dan Anadolu'ya Sosyokültürel Göç Modeli....85
Şekil 2. Güç etkeniyle cereyan eden sosyo-kültürel etkileşimin içyapısı. A noktasından güç sayesinde gelen etkinin B noktasındaki topluma yönelik etkileşimin çizimsel görüntüsü. 86
Tablo 1. Örneklem Grubunun Cinsiyete Göre Dağılımı....197
Tablo 1.1. Örneklemin Ülke * Cinsiyet * Yaş Oranları....199
Tablo 2. Örneklem Grubunun Ülkelere Göre Medeni Durumu....200
Tablo 3. Ülkelere Göre Örneklemin Yaş Gruplarının Dağılımı....201
Tablo 4. Ülkelere Göre Katılımcıların Eğitim Düzeyi....202
Tablo 5. Örneklemin Meslek Durumu....203
Tablo 6. Örneklemin Doğum Yerine Göre Dağılımı....204
Tablo 7. Ülkelere Göre Örneklemin Dini İnanç Durumu....205
Tablo. 7.1 Cinsiyete Göre Hakas ve Türkiye Türklerinin Mensup Oldukları İnançsal Kimlikler....206
Tablo 8. Ülke Bazında Dini İnanç Açısından Kendini Değerlendirme....208
Tablo 9. Ülkelere Göre Gelir Düzeyi....209
Tablo 10. Ülkelere Göre Çocuk Sahibi Olmaya İlişkin Algı....213
Tablo 11. Çocuk Sahibi Olamama Durumunda Geleneksel Uygulamaya Başvurma....215
Tablo 12. Hamile Kadınla İlgili Uygulamalar....216
Tablo. 12.1 Ülkelere Göre Hamile Kadınla İlgili Uygulamalar....216
Tablo 12.2 Hamile Kadınla İlgili Uygulamaların Kaynağı....219
Tablo 13. Zar/deri Parçasıyla Doğan Çocuğun Şanslı Olduğu İnanışı....219
Tablo 13.1. Zar/deri Parçasıyla Doğan Çocuğun Şanslı Olduğu İnanışının Kaynağı....220
Tablo 14. Göbek Bağını Toprağa Gömme Geleneği ve Göbek Bağı Toy/Töreni....221
Tablo 14.1 Göbek Bağını Gömme ve Göbek Toyu Yapma Uygulamasının Kaynağı....222
Tablo 15. Yeni Doğan Çocuğun 40 Gün Korunmasıyla İlgili Uygulama....222
Tablo 15.1 Yeni Doğan Çocuğun 40 Gün Korunmasına İlişkin Uygulamanın Kökeni....223
Tablo 16. Lohusa Kadının Korunmasına İlişkin Uygulama....224
Tablo 16.1 Lohusa Kadının Korunmasına İlişkin Uygulamanın Kökeni....225
Tablo 17. Yeni Doğan Bebeği Görmeye Gitme ve Hediye Götürme Âdeti....225
Tablo 17.1 Yeni Doğan Bebeği Görmeye Gitme ve Hedlye Götürme Âdetinin Kökeni....226
Tablo 18. Çocuk Ölümlerini Önlemek Amacıyla Çocukların Hazırlanan Bir Delikten Geçirilmesi Geleneği....226
Tablo 18.1 Çocuk Ölümlerini Önlemek Amacıyla Çocukların Hazırlanan Bir Delikten Geçirilmesi Geleneğinin Kaynağı....227
Tablo 19. Çocuk Doğduktan Birkaç Gün Sonra Düğün ya da Toy (Kin Toyu/Göbek Düğünü ya da Töreni) Geleneği....227
Tablo 19.1 Çocuk Doğduktan Birkaç Gün Sonra Düğün Ya Da Toy (Kin Toyu/Göbek Düğünü Ya Da Töreni) Geleneğinin Kökeni....228
Tablo 20. Ailede Çocuğa İsim Verme Önceliği....229
Tablo 20.1 Ailede Çocuğa İsim Verme Önceliğine İlişkin Geleneğin Kaynağı....230
Tablo 21 Çocukları Ölümden, Nazardan ve Gelebilecek Kötülüklerden Korumak İçin Farklı Olumsuz Çağrışım Yaptıracak İsimler Verme Geleneği....230
Tablo 21.1 Çocukları Ölümden, Nazardan ve Gelebilecek Kötülüklerden Korumak İçin Farklı Olumsuz Çağrışım Yaptıracak İsimler Verme Geleneğinin Kaynağı....231
Tablo 22. Tanınmış Kişilerin Adlarının Hayatını Olumlu Etkileyeceğine İnanarak Çocuğa Verilmesi Uygulaması....231

Tablo 22.1 Tanınmış Kişilerin Adları Verildiğinde Bunun Çocuğun Hayatını Olumlu Etkileyeceğine Dair Uygulamanın Kaynağı....232
Tablo 23. Yörede "Kam/Şaman"ın Ad veya Soyadı Olarak Kullanılması....232
Tablo 24. "Kam/Şaman"ın Ad veya Soyadı Olarak Kullanıldığının Duyulup Duyulmaması....233
Tablo 25. Yedi Kuşağa Dek Aynı Aşirete/Soya Mensup İnsanların Evlilik Yapmasının Uygun Olmadığına İlişkin Gelenek....233
Tablo 25.1 Yedi Kuşağa Dek Aynı Aşirete/Soya Mensup İnsanların Evlilik Yapmasının Uygun Olmadığına İlişkin Geleneğin Kaynağı....234
Tablo 26. Düğün Öncesi Kına Yakma/Kına Gecesi Geleneği....235
Tablo 26.1 Düğün Öncesi Kına Yakma/Kına Gecesi Geleneğinin Kaynağı....235
Tablo 27. Kız İsteme Geleneği....236
Tablo 27.1 Kız İsteme Geleneğinin Kaynağı....236
Tablo 28. Düğünde Damadın Kız Evinin Önünde Engellemelere Tabi Tutulması/Düğün Merasimi Bağlamında Gelin Evine İzin Vermeden Önce Damattan Giriş İzni İçin Belirli Bir Karşılık Ya Da Ödeme Talep Edilmesi Geleneği....237
Tablo 28.1 Düğünde Damadın Kız Evinin Önünde Engellemelere Tabi Tutulması/Düğün Merasimi Bağlamında Gelin Evine İzin Vermeden Önce Damattan Giriş İzni İçin Belirli Bir Karşılık ya da Ödeme Talep Edilmesi Geleneğinin Kaynağı....238
Tablo 29. Gelinin Damadın Evine İlk Girişinden Önce Ocağa Saygılarını Sunması ve Ocakta Yanan Ateşin İçine Süt, Sütten Elde Edilen Votka ya da Belirli Yiyecek Maddesi Atarken Ateş Ruhundan Koruma ve Kollama Dileklerinde Bulunma Geleneği....238
Tablo 29.1 Gelinin Damadın Evine İlk Girişinden Önce Ocağa Saygılarını Sunması ve Ocakta Yanan Ateşin İçine Süt, Sütten Elde Edilen Votka ya da Belirli Yiyecek Maddesi Atarken Ateş Ruhundan Koruma ve Kollama Dileklerinde Bulunma Geleneğinin Kaynağı....239
Tablo 30. "Başlık" Geleneği Uygulaması....240
Tablo 30.1 "Başlık" Geleneğinin Kaynağı....240
Tablo 31. Damadın Evinin Bulunduğu Köye Gelindiğinde Bütün Düğün Heyetinin Damat Evinin Etrafını Üç Kez Dolaşması Geleneği (Kötü Ruhları Yeni Oluşan Aileden Uzaklaştırabilmek Amacıyla)....241
Tablo 31.1 Damadın Evinin Bulunduğu Köye Gelindiğinde Bütün Düğün Heyetinin Damat Evinin Etrafını Üç Kez Dolaşması Geleneğinin Kaynağı....242
Tablo 32. Damadın Evine Gelindiğinde Damadın Ailesinin Yeni Bir Üye Daha Almasına İzin Alabilmek Amacıyla Ateşe Yağ ve İçki Sunulması Geleneği....242
Tablo 32.1 Damadın Evine Gelindiğinde Damadın Ailesinin Yeni Bir Üye Daha Almasına İzin Alabilmek Amacıyla Ateşe Yağ ve İçki Sunulması Geleneğinin Kaynağı....244
Tablo 33. Ölen Kişinin Yanına Öbür Dünyada İhtiyaç Duyabileceği Eşya ve Gıda Maddelerinin Konulması Gibi İnançsal Uygulama....245
Tablo 33.1 Ölen Kişinin Yanına Öbür Dünyada İhtiyaç Duyabileceği Eşya ve Gıda Maddelerinin Konulması Gibi İnançsal Uygulamanın Kaynağı....246
Tablo 34. Ölünün Arkasından Anma/Yas Töreni....246
Tablo 34.1 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 3. Gününde Yapmanın Kaynağı....247
Tablo 34.2 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 7. Gününde Yapmanın Kaynağı....248
Tablo 34.3 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 20. Gününde Yapmanın Kaynağı....248
Tablo 34.4 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 40. Gününde Yapmanın Kaynağı....249
Tablo 34.5 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 52. Gününde Yapmanın Kaynağı....249
Tablo 34.6 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 6. Ayında/Yarımyılında Yapmanın Kaynağı....250
Tablo 34.7 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini Birinci Yılında Yapmanın Kaynağı....251
Tablo 35. Mezarlığın Etrafında Üç Kez Dolaşma/Dolanma Geleneği....252
Tablo 35.1 Mezarlığın Etrafında Üç Kez Dolaşma/Dolanma Geleneğinin Kaynağı....253

Tablo 36. Kutlu Sayılan Mezarların Etrafında Şifa Bulmaları Amacıyla Hasta Çocukların Üç veya Yedi Kez Dolaştırılması Uygulamaları Hakkındaki Düşünce 253
Tablo 36.1 Kutlu Sayılan Mezarların Etrafında Şifa Bulmaları Amacıyla Hasta Çocukların Üç veya Yedi Kez Dolaştırılması Uygulamalarının Kaynağı 254
Tablo 37. Kutsal Yerlerin ya da Türbelerin Etrafında Üç Kez Dolaşma Geleneğinin Varlığı 254
Tablo 37.1 Kutsal Yerlerin ya da Türbelerin Etrafında Üç Kez Dolaşma Geleneğinin Kaynağı 255
Tablo 38. Ölünün Arkasından Ağıt Yakma Geleneğinin Uygulanması 255
Tablo 38.1 Ölünün Arkasından Ağıt Yakma Geleneğinin Kaynağı 256
Tablo 39. Ölü Gömüldükten Sonra Tabutunun Durduğu Yere Ailenin Yaşlıca Bir Kadın Üyesi Tarafından Kara Bir Taş Konması (Bu Yolla Aynı Ailede Başka Ölümlerin Önüne Geçilmesi) Geleneği 257
Tablo 39.1 Ölü Gömüldükten Sonra Tabutunun Durduğu Yere Ailenin Yaşlıca Bir Kadın Üyesi Tarafından Kara Bir Taş Konması (Bu Yolla Aynı Ailede Başka Ölümlerin Önüne Geçilmesi) Geleneğinin Kaynağı 257
Tablo 40. Ölüm ve Ateş Yakma Geleneğiyle İlgili Uygulamalar 258
Tablo 40.1 Ölülerin ve Onlara Ait Eşyaların Ateşte Yakılması ve Bir Yıl Sonra Kemiklerinin Gömülmesi Geleneğinin Geliş Kaynağı 259
Tablo 40.2 Ölünün Mezarının Yanında veya Üzerinde Ateş Yakma Geleneğinin Geliş Kaynağı 260
Tablo 40.3 Hem Ölünün Defnedildiği Gün Hem De Mezar Ziyareti Esnasında Ateş Yakma Geleneğinin Geliş Kaynağı 260
Tablo 40.4 Ölünün Çıktığı Evde ve Mezarının Başında Ateş Yakılması Geleneğinin Geliş Kaynağı 260
Tablo 40.5 Mezarlıkta Yakılan Ateşin Etrafında Ölünün Akraba ve Yakınlarının Saat Yönüne Karşı Gelecek Şekilde Üç Kez Dönmeleri ve Ateşin İçine Ölünün Ruhunu Beslemek Amacıyla Yiyecekler Atmalarıyla İlgili Geleneğin Geliş Kaynağı 261
Tablo 40.6 Ölünün Ardından Mezarının Başında Üç Gün Boyunca Ateş Yakılması Geleneğinin Geliş Kaynağı 261
Tablo 40.7 Yas Tutma Töreninin Sona Ermesiyle Ölüye Ait Eşyaların Ateşte Yakılması Geleneğinin Geliş Kaynağı 261
Tablo 40.8 Ölüleri Yakma Suretiyle Defnetme Geleneğinin Geliş Kaynağı 262
Tablo 40.9 Ölüye Ait Atın Mezar Başında Yakılması ya da Daha Sonra Değişerek Haliyle Bu Atın Öldürülmesi Yerine Ölünün Akrabalarından Birine, Çoğunlukla da Dayısına Hediye Edilmesi İle İlgili Geleneğin Geliş Kaynağı 262
Tablo 41. Ölünün Ardından Derin Üzüntülerini Elleriyle Alkış Tutarak İfade Etme, Böylece Kötü Ruhları Kovduklarına İnanma Geleneği 262
Tablo 41.1 Ölünün Ardından Derin Üzüntülerini Elleriyle Alkış Tutarak İfade Etme, Böylece Kötü Ruhları Kovduklarına İnanma Geleneğinin Geliş Kaynağı 263
Tablo 42. Ölünün Giysilerinin Yakasının Kesilmesi ya da Koparılması, Düğmelerinin Koparılması, Kemerinin Çıkarılarak Kesilmesi Gibi Geleneklerin Varlığı 263
Tablo 42.1 Ölünün Giysilerinin Yakasının Kesilmesi ya da Koparılması, Düğmelerinin Koparılması, Kemerinin Çıkarılarak Kesilmesi Gibi Geleneğin Geliş Kaynağı 264
Tablo 43. Mezarlığa Ölü İnsan Bedeninin Yanı Sıra Onun Kullandığı Savaş ya da Gündelik Eşyaların Yaka ve Düğmeleri Koparılarak, Yırtılarak, Eğip Bükülerek Konulması Geleneğinin Varlığı 265
Tablo 43.1 Mezarlığa Ölü İnsan Bedeninin Yanı Sıra Onun Kullandığı Savaş ya da Gündelik Eşyaların Yaka Ve Düğmeleri Koparılarak, Yırtılarak, Eğip Bükülerek Konulması Geleneğinin Geliş Kaynağı 266

Tablo 44. Ölünün Mezarına Yemek ya da Para Gibi Bir Şeyler Koyma Geleneğinin Uygulanması 266
Tablo 44.1 Ölünün Mezarına Yemek ya da Para Gibi Nesneler Koyma Geleneğinin Geliş Kaynağı 267
Tablo 45. Ölünün Gömülü Olduğu Mezarın Üzerine Yüksek ya da Alçak Bir Tümsek Biçiminde Toprak ve Taş Yığmak Suretiyle Piramide Benzeyen Tümsekler Yapma Geleneğinin Varlığı 267
Tablo 45.1 Ölünün Gömülü Olduğu Mezarın Üzerine Yüksek ya da Alçak Bir Tümsek Biçiminde Toprak ve Taş Yığmak Suretiyle Piramide Benzeyen Tümsekler Yapma Geleneğinin Geliş Kaynağı 268
Tablo 46. Ölünün Ardından Yoğ Geleneğinin (İnsanların Ölünün Cesedinin Yattığı Tabutun Yanından Geçerken Derin Bir Üzüntüyle Kendi Yüzlerine Zarar Vermeleri, Yüzlerini Tırnaklarıyla Kanatmaları) Uygulaması 269
Tablo 46.1 Ölünün Ardından Yoğ (İnsanların Ölünün Cesedinin Yattığı Tabutun Yanından Geçerken Derin Bir Üzüntüyle Kendi Yüzlerine Zarar Vermeleri, Yüzlerini Tırnaklarıyla Kanatmaları) Geleneğinin Geliş Kaynağı 270
Tablo 47. Örneklemin "Eski Türklerin Dini Tek Tanrılı Mı Yoksa Çok Tanrılı Mı Olduğu" Üzerine Görüşleri 271
Tablo 48. Örneklemin "Eski Türklerin Dini"nin Ne Olduğu Üzerine Görüşleri 273
Tablo 49. Adakta Bulunma Geleneği 275
Tablo 49.1 Adakta Bulunma Geleneğinin Geliş Kaynağı 275
Tablo 50. (Evet Diyenlere) Hangi Tür Hayvanın Kurban Olarak Kesilmesi Sorusu 276
Tablo 51. Kurban Tercihi 277
Tablo 52. Kutsal Ağaçlara/Dilek Ağaçlarına Çaput Bağlama Âdetinin Varlığı 278
Tablo 52.1 Kutsal Ağaçlara/Dilek Ağaçlarına Çaput Bağlama Âdetinin Geliş Kaynağı 279
Tablo 53. Kayın (Huş)/Akağaç/Porsuk Ağacı/Meşe/Sedir/Çınar/Çam/Söğüt Ağaçlarının Koruyuculuk ve Kurtarıcılık Gibi Niteliklere Sahip Kutsal Ağaçlar Olduğuna İlişkin İnanç 280
Tablo 53.1 Kayın (Huş)/Akağaç/Porsuk Ağacı/Meşe/Sedir/Çınar/Çam/Söğüt Ağaçlarının Koruyuculuk Ve Kurtarıcılık Gibi Niteliklere Sahip Kutsal Ağaçlar Olduğuna İlişkin İnanışın Geliş Kaynağı 280
Tablo 54. (Evet Diyenlere) Kayın (Huş)/Akağaç/Porsuk Ağacı/Meşe/Sedir/Çınar/Çam/Söğüt Ağaçlarının Koruyuculuk ve Kurtarıcılık Gibi Niteliklere Sahip Kutsal Ağaçlar Olduğuna İlişkin Uygulamalar 281
Tablo 55. Ağaç Dışında Taş ve Diğer Nesnelere Çaput Bağlama Geleneğinin Varlığı 283
Tablo 55.1 Ağaç Dışında Taş ve Diğer Nesnelere Çaput Bağlama Geleneğinin ve İnanışının Geliş Kaynağı 284
Tablo 56. Pınar ve Çeşme Başlarında Rengârenk Çeşitli Bez Parçalarını Bağlamak Suretiyle Adakta Bulunma Geleneğinin Varlığı 284
Tablo 56.1 Pınar ve Çeşme Başlarında Rengârenk Çeşitli Bez Parçalarını Bağlamak Suretiyle Adakta Bulunma Geleneğinin Geliş Kaynağı 286
Tablo 57. "Saçı" (Düğünlerde Pirinç, Para, Buğday vs. Atmak Gibi) Yapma Geleneği ..286
Tablo 57.1 "Saçı" (Düğünlerde Pirinç, Para, Buğday vs. Atmak Gibi) Yapma Geleneğinin Geliş Kaynağı 287
Tablo 58. Olumsuzluklardan Korunmak Amacıyla "Tütsü Yakmak" ve "Muska Asmak" Geleneğinin Varlığı 288
Tablo 58.1 Olumsuzluklardan Korunmak Amacıyla "Tütsü Yakmak" Ve "Muska Asmak" Geleneğinin Geliş Kaynağı 288
Tablo 59. Ateşin Temizleyiciliği ve Koruyuculuğuna İlişkin İnancın Varlığı 289
Tablo 59.1 Ateşin Temizleyiciliği ve Koruyuculuğuna İlişkin İnanışın Geliş Kaynağı 291
Tablo 60. Yağmur Duasının Etkili Olduğuna İlişkin İnanç 291
Tablo 60.1 Yağmur Duasının Etkili Olduğuna İlişkin İnanışın Geliş Kaynağı 292
Tablo 62. Günümüzdeki Nevruz (Baharın Gelişi) Kutlamaları İle Eski Türklerdeki Geleneksel İnancın Birbiriyle İlişkili Olup Olmadığı 293
Tablo 62.1 Nevruz (Baharın Gelişi) Kutlamaları Geleneğinin Geliş Kaynağı 294

Tablo 63. Orta Asya Türklerinde Nevruz/Yılbaşı Bayramı Öncesinde Küskünlerin Barışması, Özel Hazırlıkların Yapılması Gibi Uygulamaların Yaşatılıp Yaşatılmadığı 295
Tablo 63.1 Orta Asya Türklerinde Nevruz/Yılbaşı Bayramı Öncesinde Küskünlerin Barışması, Özel Hazırlıklarını Yapılması Uygulamasıyla İlgili Geleneğin Geliş Kaynağı 295
Tablo 64. Sibirya ve Anadolu Topraklarında Varlığından Söz Edilen "Hayır Dua" İle "Beddua/Lanetleme" Uygulamasına İnanma ve Katılma 296
Tablo 64.1 Sibirya ve Anadolu Topraklarında Varlığından Söz Edilen "Hayır Dua" İle Beddua/Lanetleme" Uygulamasının Geliş Kaynağı 297
Tablo 65. Nazara İnanma 297
Tablo 65.1 Nazar İnancının Geliş Kaynağı 298
Tablo 66. (Evet Diyenlere) Nazarı Önlemek İçin Alınan Önlemler 299
Tablo 67. (Evet Diyenlere) Nazar Değmiş Birisini İyileştirmek İçin Mevcut Uygulamalar 301
Tablo 67.1 Nazar Değmiş Birisinin İyileştirilmesi İçin Yapılan Uygulamaların Geliş Kaynağı 302
Tablo 68. Büyüye İlişkin İnanç 302
Tablo 68.1 Büyünün Geliş Kaynağı 303
Tablo 69. (Evet Diyenlere) Büyüden Korunmak İçin Yapılan Uygulamalar 303
Tablo 69.1 Büyüden Korunmak İçin Başvurulan Uygulamanın Geliş Kaynağı 303
Tablo 70. Bazı Taşların Kutsal Olduğuna İlişkin İnanç 304
Tablo 70.1 Bazı Taşların Kutsal Olduğuna İlişkin İnancın Geliş Kaynağı 304
Tablo 71. İnanılması Durumunda Üzerinde Taş Taşıyıp Taşımama 305
Tablo 71.1 Kutsal Olduğuna İnandığınızdan Ötürü Üzerinizde Taş Taşımanızla İlgili Uygulamanın Geliş Kaynağı 306
Tablo 72. Dilek Tutmak/Niyet Etmek Amacıyla Taş Taşıyıp Taşımama 306
Tablo 72.1 Dilek Tutmak/Niyet Etmek Amacıyla Üzerinizde Taş Taşımanızla İlgili Uygulamanın Geliş Kaynağı 307
Tablo 73. Problemlere Çözüm, Dertlerine Çare Bulabilmek Amacıyla Dikili Taş Etrafında Yapılan Ayinlerde Dikili Taş Üzerine Kemer, Başörtüsü ya da Başlık Gibi Eşyalar Geçirilmesi Gibi Geleneklerin Varlığı 307
Tablo 73.1 Problemlere Çözüm, Dertlerine Çare Bulabilmek Amacıyla Dikili Taş Etrafında Yapılan Ayinlerde Dikili Taş Üzerine Kemer, Başörtüsü ya da Başlık Gibi Eşyalar Geçirilmesi Gibi Bir Geleneğin Geliş Kaynağı 308
Tablo 74. Ziyaret Edilen Kutsal Yerlerin (Adak Yerleri, Türbeler, Çaput Bağlanan Yerler, vs....) Varlığı 308
Tablo 74.1 Kutsal Yerlerin (Adak Yerleri, Türbeler, Çaput Bağlanan Yerler, vs....) Ziyaret Edilmesiyle İlgili Geleneğin Geliş Kaynağı 309
Tablo 75. Ölüm Ötesi Dünyaya İnanıp İnanmama? 310
Tablo 75.1 Ölüm Ötesi Dünyaya İlişkin İnancın Geliş Kaynağı 310
Tablo 76. Kutsal Sayılan Dağlar 311
Tablo 76.1 Dağları Kutsal Kabul Etme/Sayma İnanışının Geliş Kaynağı 312
Tablo 77. Kutsal Kabul Edilen Hayvanlar 312
Tablo 77.1 Hayvanları Kutsal Kabul Etme/Sayma İnanışının Geliş Kaynağı 314
Tablo 78. (Evet Diyenlere) Hangi Hayvanların Kutsal Tanındığı 314
Tablo 79. Güneşin Doğduğu Yön Olan Doğunun Kutsallığına/Uğurlu Olduğuna İlişkin İnanç 318
Tablo 79.1 Güneşin Doğduğu Yön Olan Doğunun Kutsallığına/Uğurlu Olduğuna İlişkin İnanışın Geliş Kaynağı 319
Tablo 80. Dört Yan Ya Da Dört Yön (Hakas Toplumunda da "Tört Pulung") Kavramının Kutsallığına İlişkin İnanç 319
Tablo 80.1 Dört Yan ya da Dört Yön (Hakas Toplumunda "Tört Pulung") Kavramının Kutsallığına İlişkin Bir İnanışın Geliş Kaynağı 320
Tablo 81. Ataların Ruhlarına Olan Saygının Önemi 321
Tablo 81.1 Ataların Ruhuna Saygıya İlişkin İnancın Geliş Kaynağı 322

Tablo 82. Ataların Ruhları İçin Yapılanlar 323
Tablo 82.1 Ataların Ruhları İçin Dua Okunması Uygulamasının Geliş Kaynağı 325
Tablo 82.2 Ataların Ruhları İçin Yapılanlardan Cenaze Evinde Yemek Dağıtılması Uygulamasının Geliş Kaynağı....325
Tablo 83. Mezarlıkları Ziyaret Etme Geleneğinin Varlığı 325
Tablo 83.1 Mezarlıkları Ziyaret Etme Geleneğinin Geliş Kaynağı 326
Tablo 84. Mezarların Başına Taş Balballar ve İnsan Biçimli Heykeller Dikme ya da Mezarların Başına Yüksek Taş Dikme Geleneğinin Varlığı 327
Tablo 84.1 Mezarların Başına Taş Balballar ve İnsan Biçimli Heykeller Dikme ya da Mezarların Başına Yüksek Taş Dikme Geleneğinin Geliş Kaynağı....327
Tablo 85. Ölüleri Kendilerine Ait Eşya ve Silahlarıyla Gömme Geleneğinin Varlığı 328
Tablo 85.1 Ölüleri Kendilerine Ait Eşya ve Silahlarıyla Gömme Geleneğinin Geliş Kaynağı....329
Tablo 86. Ölünün Mezarı Başında Ateş Yakma Geleneğinin Varlığı 329
Tablo 86.1 Ölünün Mezarı Başında Ateş Yakma Geleneğinin Geliş Kaynağı....331
Tablo 87. Mezarlığın Parmakla Gösterilmemesi/İşaret Edilmemesi Gerektiğine İlişkin İnanç 331
Tablo 87.1 Mezarlığın Parmakla Gösterilmemesi/İşaret Edilmemesi Gerektiğine İlişkin Bir İnancın Geliş Kaynağı....332
Tablo 88. İnanç Gereği Dini Ayin/Dini Tören Esnasında Müzik Aletinin Çalınması ...332
Tablo 88.1 İnançlarınız Gereği Dini Ayin/Dini Tören Esnasında Müzik Aleti Çalınmasına İlişkin Bir Geleneğin Geliş Kaynağı....333
Tablo 89. Yörede Hastayı Tedavi Esnasında Müzik Aleti/Müzik Kullanılması 334
Tablo 89.1 Yörenizde Hastayı Tedavi Esnasında Müzik Aletinin/Müziğin Kullanılmasına İlişkin Geleneğin Geliş Kaynağı 335
Tablo 90. Kapı Eşiğiyle İlgili İnanç 335
Tablo 90.1 Kapı Eşiğiyle İlgili İnancın Geliş Kaynağı....336
Tablo 91. (Evet Diyenlere) Kapı Eşiğiyle İlgili Uygulamalar 337
Tablo 92. O ak ve Ateşle İlgili İnanç ve Uygulamalar....338
Tablo 92.1 Ocak ve Ateşle İlgili İnanç ve Uygulamaların Geliş Kaynağı....341
Tablo 93. Yörede Su İle İlgili Uygulamalar 342
Tablo 93.1 Yörede Su İle İlgili Uygulamaların Geliş Kaynağı....344
Tablo 94. Umay Ana'nın Varlığına İlişkin İnanç....344
Tablo 94.1 Umay Ana İle İlgili İnancın/Uygulamanın Geliş Kaynağı....346
Tablo 95. Örneklemin "Umay Ana Nedir" Sorusuna Verdikleri Cevaplar....346
Tablo 96. Akşam veya Geceleyin Bazı Uygulamaların Yapılmaması İnancı 347
Tablo 96.1 Akşam veya Geceleyin Bazı Uygulamalarının Yapılmaması İle İlgili İnancın/Uygulamanın Geliş Kaynağı....348
Tablo 97. Akşam Saatlerinde ve Geceleyin Yapılan Uygulamalar....349
Tablo 98. Yeni Doğan Çocuğa ve Annesine Hayatı Tatlı Olsun Diye Tatlı Yedirilmesi İnançı ve Uygulaması 350
Tablo 98.1 Yeni Doğan Çocuğa ve Annesine Hayatı Tatlı Olsun Diye Tatlı Yedirilmesi İnançı ve Uygulamasının Geliş Kaynağı 351
Tablo 99. Hayvan Kesiminde Kemiklerin Baltayla Yarılmaması, Yani Kırılmaması, Eklem Yerlerinden Birbirinden Ayrılması Gerektiği İnancı....352
Tablo 99.1 Hayvan Kesiminde Kemiklerin Baltayla Yarılmaması, Yani Kırılmaması, Eklem Yerlerinden Birbirinden Ayrılması Gerektiğine İlişkin İnancın/ Uygulamanın Geliş Kaynağı....353
Tablo 100. Yeni Doğan Çocuğa ve Annesine Doğumdan Sonra İlk Yiyecek Olarak Bal İle Tereyağı Verilmesi Geleneği....355
Tablo 100.1 Yeni Doğan Çocuğa ve Onu Doğuran Anneye Doğumdan Sonraki Dönemde İlk Yiyecek Olarak Bal İle Tereyağı Verilmesine İlişkin İnan ın/Uygulamanın Geliş Kaynağı....354
Tablo 101. Hakasların Eski Dini Neydi?....361
Tablo 102. Eski Hakasların Dini Nasıldı? 362
Tablo 103. Hakaslara Yönelik Olarak Sorulan Umay Ana Nedir? 363

Değerli canlarım; kızım İspay, oğlum Habzar ve sevgili eşim Dr. Nükhet Okutan Davletov'a

ÖNSÖZ

Altay ve Sayan Dağları'nın da yer aldığı İç Asya'dan yüzyıllar içerisinde dünyanın muhtelif yerlerine göç eden Türklerin geleneksel dini olan Şamanizm ile ilgili merakın özellikle son dönemde artmakta olduğu görülmektedir. Bu ilgi, hem popüler hem de bilimsel düzeyde yükseliş içerisindedir. Bu durum, Türkiye Ulusal Tez Merkezi'ndeki yüksek lisans ve doktora tezleri başta olmak üzere Şamanizm ile ilgili araştırmaların nicel artışı ile de gözlemlenebilmektedir. Tüm dünyada olduğu gibi Türk üniversitelerinde lisans ve lisansüstü seviyelerde Şamanizm'in ders olarak verilmesi veya verilen dersler kapsamında ele alınması da Kamlık konusunun pekişen güncelliğini göstermektedir. Bu çalışmanın da odak noktasını oluşturan Şamanizm'in binlerce yıl boyunca korunup en güçlü bir biçimde yaşatıldığı coğrafya ise pek çok uygarlığa ev sahipliği yapmasının yanı sıra Türklerin en eski yurdu ve Asya kıtasının kalbi olan Sibirya'dır. Ancak söz konusu coğrafya, Türk tarihi ve uygarlığı için böylesine büyük bir önem arz ederken Sibirya araştırmalarının, Türkoloji ve arkeolojide olduğu gibi genel sosyal bilimler sahasında da yetersiz kalmakta olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Türkçe literatürde Şamanizm konusunda yürütülen araştırmaların da nitelik ve nicelik bakımından Rusça ve Batı dillerinde yazılmış kaynaklara göre çok geride kaldığını ifade etmek mümkündür.

Bu çalışma sonucunda ulaşılmaya çalışılan amaçlar genel olarak şöyle sıralanabilir: Türk uygarlığının manevî ve maddî dokusu niteliğinde olan Şamanizm'i toplumbilimsel olarak incelemek, Türk uygarlığının beşiği Sibirya'da yer alan İç Asya'dan yayılma sürecinin sosyolojik anatomisi ve sosyokültürel dinamiklerini araştırmak, Türk kültürü ve dilinin günümüzde de güçlü bir biçimde varlığını sürdürdüğü Sibirya ve Anadolu topraklarında Şamanizm ve bu inançsal kültürden kaynaklanan inanış ve uygulamaları nicel yönteme dayalı saha araştırması ve ilgili literatür taraması yoluyla karşılaştırmak. Bu sayede Türk halkbilimcilerinin Anadolu'da gerçekleştirdikleri "eski Türk dini" odaklı araştırmaları da birincil kaynaklara ve nicel inceleme tekniklerine dayanarak test edilmiş ve bu monografik yapıtta Türklerin tarihsel süreçte İç Asya'dan göçünün kuramsal modeli

ilk kez tarafımızca geliştirilmiştir. Borko'nun (2004: 107) ifadesiyle bilim öncesi dönemde ilk bilgi toplayıcısı Şamanların önemli bir yere sahip olduğu Şamanizm'in yolculuğunun takip edilmesinin, Sibirya ve Anadolu arasındaki sosyokültürel etkileşim sürecinin aydınlatılmasına da yardımcı olacağı düşünülmüştür.

Schmidt'in ifadesiyle "Şamanizm'in erken izleri" Anadolu'da Taş Çağı'na dek inmektedir. Nitekim Schmidt'in belirttiği gibi hem 10.000 yıllık Nevali Çori hem de 12.000 yıllık Göbekli Tepe adlı Neolitik Dönem alanlarında Şaman kültürünün varlığından söz edilebilmektedir. Bu sebeple söz konusu kadim komplekslerin ve bunların ihtiva ettikleri kültürün anlamlandırılması ve anlaşılması için de Şamanizm'e başvurma gerekliliği doğmaktadır (Schmidt 2007: 81-82, 240-244). Şamanizm'in Anadolu'daki önemi yalnızca Göbekli Tepe ile sınırlı kalmamaktadır. Nitekim Neolitik Dönem'e ait bir başka kadim yerleşim yeri olan ve günümüzden yaklaşık 9000 yıl öncesine tarihlendirilen Çatalhöyük'te de Şamanizm izlerinden bahsetmek olanaklıdır (Yuluğ 2018: 1-2, 78-79, 83)[1]. Göbekli Tepe'nin ise konumuz açısından arz ettiği bir başka önem ise Sibirya ile Anadolu arasında sosyokültürel etkileşimin, Türk tarihi açısından kritik bir öneme sahip olan 1071'den binlerce yıl geriye götürülmesine olanak vermesiyle ilgilidir. Öyle ki Sovyet arkeolog Aleksey P. Okladnikov'un kızı Elena A. Okladnikova, Göbekli Tepe ile Güney Sibirya'da bulunan Hakas, Altay ve Tuva'daki binlerce yıllık kültürel anıtları, içerdikleri motifler bakımından karşılaştırmıştır. Bunun sonucunda araştırmacı, iki coğrafya arasında milattan binlerce yıl öncesinde devasa Avrasya coğrafyasını kapsayan bir etkileşim olasılığı üzerinde durmuştur. Bu anlamda Okladnikova'nın özellikle Göbekli Tepe'deki 43. No'lu dikilitaş üzerinde bulunan ve pars/leopar kültüyle ilgili olduğunu tahmin ettiğimiz bir yırtıcı hayvan motifiyle Altay'daki Kalbak Taş ve Hakas-Minusinsk Vadisi'ndeki Afanasyev ve Okunev kültürlerine ait kaya resimlerinin üzerindeki tasvirlerin semantik, stilistik, kompozisyon ve analoji odaklı karşılaştırması ve Sibirya ile Anadolu arasında milat öncesi devirlerde de doğrudan veya dolaylı olarak kültürel temaslardan söz edilebileceği sonucuna varması dikkat çekicidir (Okladnikova 2015: 145-203).

Bu noktada belirtilmelidir ki yukarıda bahsedilen kültürel etkileşim, ele alınan iki coğrafyadan çok daha derin bir tarih ve geniş mesafeleri kapsamaktadır. Nitekim insanın uzak atalarının yaşadığı Sibirya'da bulunan

1 Yuluğ aynı zamanda Türkiye'de arkeoloji bağlamında Şamanizm araştırmalarının yetersiz olduğunu dile getirmektedir (2018: 2).

Alt Paleolitik Çağ'a ait yerleşimler, Afrika'daki 2,5 milyon yaşındaki benzerleri ile kültürel açıdan karşılaştırılabilmektedir. Kimi araştırmacılara göre dünyaya yayılmanın tropikler dışından da gerçekleşmiş olabileceğinden veya insanlığın oluşum ve gelişim sürecinin sıcak iklimlerle birlikte soğuk kuşaklarda da yaşanmış olabileceğinden söz etmek mümkün kabul edilmektedir.

Arkeoloji ve etnografya bilgilerine göre en az 40.000 yıllık bir geçmişi bulunan Şamanizm, zamanın ve mekânın binlerce yıllık derinlik ve mesafelerini kucaklayan kadim bir inanç ve uygarlık olarak Sibirya ile Anadolu'yu birbirine bağlamakta ve bugün de iki coğrafya arasında sosyokültürel devamlılık köprüsü işlevini sürdürmektedir. Öte yandan XX. yy'da gerçekleştirilen arkeolojik araştırmalar, Sibirya Şamanizmi'nin sosyokültürel olarak Avrupa'nın kuzeyini de Mezolitik ve Neolitik dönemleriyle Erken Demir Çağı'nda güçlü bir biçimde etkilemiş olduğunu somut olarak ortaya koymuştur. Dolayısıyla pek dile getirilmese de aslında arkeolojik bilgiler ışığında Şamanizm'in, *locus classicus*'u olan Sibirya'dan hareketle günümüzden yaklaşık 10.000 yıl önce Avrupa coğrafyasını ciddi boyutlarda etkilediğinden söz edilebilir. Bu tarihlerden çok daha erken devirlerde Sibirya Şamanizmi'nin Amerika kıtasına da ulaştığı ve günümüze dek toplumsal boyutta varlığını sürdürdüğünden söz edilmelidir. Bu nedenle birçok tarihçi, ilahiyatçı, Türkolog ve araştırmacı yazarın ileri sürdüğü iddiaların aksine Şamanizm'in, kökleri itibarıyla binlerce ve hatta on binlerce yıl öncesine, tarihin suskun kaldığı insanlığın çocukluk dönemlerine dayandığı anlaşılmaktadır.

Türklerin ata yurtlarından dünyanın çeşitli coğrafyalarına yayılmaları üzerinden Türkoloji tarihinde ilk kez tarafımızca geliştirilen bir sosyokültürel göç modelinin yer aldığı bu eser, Şamanizm araştırmalarının yetersizliğinin giderilmesine yönelik bir deneme olarak değerlendirilebilir. Popüler düzeyde daha çok kişisel gelişim, yoga ve meditasyon ile ilişkilendirilen, bilimsel seviyede ise genelde Şaman'ın bireysel psikolojik deneyimleri ile sınırlı olarak ele alınan Şamanizm, bu eserde Türklük araştırmaları kapsamında Türkiye'de ve dünyada ilk defa sahada sosyolojik olarak araştırılmış ve Anadolu ile Sibirya coğrafyaları, elde edilen bulgular ışığında karşılaştırılmıştır.

Bu doğrultuda Anadolu'da günümüzde de devam eden Şaman kökenli inanış ve uygulamaların tespit edilebilmesi için hem Hakas topraklarında hem de Türkiye'nin çeşitli bölgelerindeki köy ve şehirlerde görüşmeler yapılmış, anket çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Bu sayede Saha Türkle-

rinden ünlü Kamlık dini ve kültürü araştırmacısı Prof. Dr. Nikolay A. Alekseyev'in (1984: 11-24) belirttiği gibi Sibirya yerlisi Türk halklarının içinde Şamanizm'i en az incelenmiş bulunan Hakasların inançsal yaşamı da çalışmada ele alınmış, tetkik edilmiştir. Ayrıca Türkiye'de ve dünyada Şamanizm ve "eski Türk dini" üzerine şimdiye dek yapılmış olan birçok çalışmaya da eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşılmış ve bu konu üzerinde de durulmuştur. Bu eserin, içinde bulunduğumuz XXI. yüzyılda hâlâ araştırılan ve henüz tüm yönleriyle aydınlatılamamış olan Şamanizm konusunda gerçekleştirilecek yeni çalışmalara ve bilimsel literatüre küçük de olsa bir katkı sağlamasını umuyorum.

Genel olarak meraklı okur ve dikkatli araştırmacılar için hazırlanan bu eser, şüphesiz ki Şamanizm araştırmalarında nihaî bir söz söyleme iddiasında bulunmamaktadır. Bunun yerine birçok kusuruyla birlikte bu çalışmanın, Türklerin kadim inancı olan ve kültürünü şekillendiren Şamanizm'e dair araştırmaların Türkoloji sahasında kendine yaraşır bir yere ulaşmasına giden uzun yolda küçük bir basamak olmasını diliyorum.

Bu noktada belirtmek isterim ki benim için bir Türk üniversitesinde okumakla başlayan bu serüvende ilk adım, Prof. Dr. O. F. Sertkaya'nın 1992'de Hakas Cumhuriyeti başkenti Abakan'a gelerek Türkiye'de Büyük Öğrenci Projesi adlı bir girişimin başlatıldığını duyurması ve Hakas Türklerinden de bu kapsamda öğrenci göndermeleri çağrısında bulunmasıyla atılmıştır. Türkiye'ye gelen ilk Hakas öğrenci kafilesinde yer alarak bu yola çıkmama vesile olması sebebiyle kendisine ve büyük Türk milletine minnettarlığımı sunuyorum.

Geniş bir aile olan Ural-Altay halkları ve Amerikan yerlilerinin de anavatanı Sibirya'yı düşündüğümüzde aklımıza her zaman, daha çok araştırılması gerektiği kanısında olduğumuz bu coğrafyanın gösterildiği haritaya yüzünü dönmüş bir öğrenci ve laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu olan ve bu yıl doğumunun 140. yaşı kutlanan Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün olduğu o meşhur fotoğraf gelir.

Büyük önder, Pekarskiy (*Edward Piekarski*) ve Türk uluslarından çıkan ilk Türkolog Hakas asıllı Prof. Dr. Nikolay F. Katanov'un (*Xızıl olğı Pora Xatan*) eserlerini dikkatlice incelemiş ve özel kitaplığında korumuştur. Bu önemli eserlere aşina olan Atatürk, eski Türk kültür ve tarihini, ayrıca *Şamanizm*'i yakından ilgilenerek araştırmış[2]; Türklerin kadim inanç sistemi için ise "Şamanî din"[3] ifadesini kullanmıştır. Nitekim Prof. Dr.

2 (Davletov 2019: 269-73)

3 (Perinçek 1997: 263)

Yusuf Ziya Yörükan'dan Şamanizm üzerine bilimsel bir eser hazırlamasını da bizzat kendisi istemiş, Yörükan da *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm* adını verdiği bu çalışmasını 1932'nin başında Atatürk'e takdim etmiştir[4].

Bu araştırmaya ilk adımı atmamı sağlayan merhum hocam Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kurucu Müdürü Prof. Dr. M. Cihat Özönder'i saygı ve minnetle anar, eserin meydana getirilmesi süresince her zaman destekte bulunan değerli hocam Prof. Dr. Nevin Güngör Ergan'a müteşekkirliğimi ifade etmek isterim.

Bununla birlikte Şamanizm üzerine gerçekleştirdiğimiz bu araştırmanın biçimlenmesinde büyük emeği geçen Prof. Dr. Birsen Şahin Kütük, Prof. Dr. M. Demet Ulusoy, Prof. Dr. M. Çağatay Özdemir, Prof. Dr. Serdar Sağlam, Prof. Dr. Erdal Aksoy ve Doç. Dr. Nilüfer Özcan Demir'e, ayrıca araştırma aşamasında yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Mehmet Açа, Doç. Dr. Yavuz Uysal, MHP Genel Başkanı TBMM Özel Kalem Müdürü Fikret Hayali, Murat Melikoğlu, Aydemir, Alper ve Alican Aksoy'lara teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Bilim ve araştırma yoluna adım atmam için beni her daim yönlendiren ve hayatı boyunca usanmadan destekleyen kıymetli annem Valentina ve özellikle nicel yönteme dayalı saha araştırmam sırasında özveri göstererek yardımcı olan biricik kız kardeşim Aselya ve ağabeyim Almaz'a en yürekten sevgi ve minnettarlık duygularımı sunarım.

Ve son olarak böyle bir çalışmanın ortaya koyulması için katlanılması gereken zorlu süreçte hep yanımda duran, maddi ve manevi desteğini esirgemeyen ve en önemlisi de beni başaracağıma inandıran, ayrıca bu kitabın editörlüğünü üstlenen ve bu anlamda çok emeği geçen sevgili eşim Türkolog Dr. Nükhet Okutan Davletov'a, değerli kardeşim Elif ve kıymetli kayınvalidem Sema Okutan'a bütün yüreğimle minnetlerimi ve sevgilerimi bildirmekten mutluluk duyarım.

Dr. Timur B. Davletov
Uluslararası Şamanizm Araştırmaları Merkezi Kurucu Müdürü
25 Aralık 2020, Çankaya/Ankara

4 (Yörükan 2005a: v-x; Yörükan 2014a: 7-9; Davletov 2018: 269-73)

GİRİŞ

Türkçenin de mensup olduğu Altay dillerinden türeyen Şamanizm veya Türk dillerinden çıkan Kamlık kavramları ve bu kavramların ifade ettiği sosyokültürel ve inançsal gelenek, özellikle XVII. yy'dan günümüze kadar yaklaşık dörtyüz yıl boyunca tüm dünyada araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Bu konu üzerinde çalışan bilim insanlarının Kamlığın başlangıç tarihi konusunda bir fikir birliğine varamamalarına karşın bu inançsal kültürün çok eskilere dayandığı görşünde hemfikir oldukları izlenmektedir. Örneğin; Amerikalı antropologlardan Michael Harner (Davletov 2018: 37) Şamanlığın köklerinin günümüzden 20.000-30.000 yıl öncesine, insanın uzak ataları dahil edildiğinde ise 2-3 milyon yıl evveline uzandığını belirtmektedir. Dinler tarihçisi Mircea Eliade (1964: 11'den aktaran Arslan 2007: 53) ve Sovyet etnografya ve din araştırmacılarından Vladimir N. Basilov (1997: 30'dan aktaran Sultanova 2011: 17) Şamanlık olgusunun Erken Taş Devri'nden başlatılabileceğini ileri sürerlerken, Sovyet tarihçisi A. Okladnikov (1993: 12'den aktaran Çirkin 2013: 1-11) da Ural-Altay coğrafyasında ilk Kamların MÖ 7. binyılda ortaya çıktığını ifade etmektedir. Günümüz Rusya topraklarında en eski Şaman mezarlığının geçmişi Mezolitik Dönem'e tarihlendirilebilir. Nitekim Kuzey Avrupa'da ya da başka bir ifadeyle Rusya Federasyonu'nun kuzey batısında Finlandiya sınırına yakın bir bölgede Ural-Altay uluslarına mensup Fin-Ugor halkların kadim yurdu Karelya topraklarında en erken yaklaşık 10000 yıl öncesine ait olan ve gen araştırmaları ışığında Sibirya'dan göç ettiği tahmin edilen Mongoloid (Asyalı) fenotipe[5] sahip insanlara ait kalıntıların gömülü olduğu mezarlıkta Şaman kişilerin mezarları keşfedilmiştir (Petruhin 2005: 30; Bujilova 2009: 57-74; Maloletko 2011: 85-89; Balanovskiy 2012: 5, 10, 36, 41). Türkiye Türkolojisi ve Türk dünyası Şamanizm araştırmaları tarihinde ilk kez tarafımızca dile getirilen bu bilgiler bağlamında şunları da ekleyelim. 1936-1938 yılla-

5 Kimi araştırmacılar Doğu Avrupa ile Ural ve Sibirya arasında Mezolitik Çağ'da cereyan eden bu yoğun yatay sosyal hareketlilikten bahsederken bu sosyo-kültürel sürekliliğin günümüzdeki Ural dillerinin yaşadığı coğrafyayla da örtüştüğüne dikkat çekmektedirler. Bununla birlikte Sibirya ile Avrupa arasında etkileşimin çok daha güçlü bir seviyede Erken Demir Çağı'nda, daha doğrusu günümüzden 3500 yıl önce tekrarlanmış olduğundan da bahsedilmektedir (Balanovskiy 2012: 36, 38).

rında Sovyet arkeologlarından V.İ. Ravdonikas başkanlığında üzerinde arkeolojik kazılar gerçekleştirilen kadın ve erkek Şamanların gömülmüş olduğu bu Taş Çağı'na ait bu mezarlıkta uygulanmış defnetme geleneği, Kam/Şaman dinine mensup olan eski Türklerden Uygurlar ve Tatarlarda, ayrıca Türkler gibi Altay halklarına mensup XIII. yy Moğollarında benzerlik bulabilmektedir (Gurina 1956: 5, 202) Dolayısıyla mevcut bilgiler ışığında günümüz Rusya sınırları içerisinde kalan Avrasya coğrafyasında Şamanların en eski mezarı Mezolitik Çağ'a ait olup günümüzden neredeyse 10000 yıl öncesine tarihlendirilmektedir. Yukarıda kısaca anlatılan *Oleneostrovskiy* mezarlığının mevcut bilgiler ışığında Sibirya kökenli Şamanların Avrasya'da bilinen en eski mezarlarının olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Hakas topraklarında 1958 yılında Sovyet arkeologlarından V.G. Kartsov tarafından MÖ XV. yy'da başlayan Karasuk Dönemi'ne ait bir Şaman mezarı kazısı gerçekleştirilmiştir. Söz konusu bu kazı esnasında üzerinde *tüür* denen Şaman davulu ve bu davulun tokmağı olan *orba* ile birlikte tam donanımlı bir Kam tasviri bulunan bir kaya parçası keşfedilmiştir (Gladışevskiy 2008: 282).

Bu kadar eskiye dayandırılan ve varlığını günümüze kadar sürdüren Kamlığın bölge halkları açısından örneğin eski Türklerde önemli fonksiyonları olan bir kültürel olgu olduğunu söylemek mümkündür. Daha yakın dönem çalışmalar bu inanç sistemi hakkında bize göreli olarak daha detaylı ve daha net bilgiler vermektedir. Türklük çalışmaları kapsamında elde edilen halk kültürü, tarih ve dile ilişkin v.b. veriler Türk topluluklarında Kamlığın ya da Şamanlığın tarihini Hunlar dönemine kadar geri gittiğini göstermektedir. Bunun en önemli kanıtını da Hunlar döneminde Kam ya da Şaman adının kullanılması teşkil etmektedir.

Nitekim tanınmış Hun önderlerinden Atilla'nın kaynatasının (eşinin babasının) adının Eşkam olduğu, yine aynı dönemde Hunlarda bir kişi adı olarak Atakam/Ata Kam adının var olduğu tespit edilmiştir (Rasonyi 2008: 49). Çin kaynaklarında Avar olarak da bilinen Juan-Juan toplumunda MS 519 yılı, yani VI. yy'a ait bilgiler arasında bir kadın Kam kişinin söz konusu toplumun prensiyle birlikte göğe uçtuğuna ilişkin bir haber yer almaktadır (Rasonyi 2008: 54). Yine eski Çin kaynaklarında daha sonraki dönemlerde VIII-IX. yy'larda Hakasların atası Yenisey Kırgızları devrinde de Kam kişilerin varlığından söz edilmektedir. Ayrıca XI. yy. Türk eserleri olan *Kutadgu Bilig* ile *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te de Kam sözcüğü yer almaktadır (Eberhard 1942: 233'ten aktaran Rasonyi 2008: 49).

Köklerini tarihin derinliklerinden alan bu olgunun günümüzde de izlerinin sürülmesi Türk toplulukları açısından Kamlığın sosyokültürel devamlılığı sağlayan bir unsur olarak işaretlenmesi açısından büyük bir önem arzetmektedir. Ancak kuşkusuz tarihsel süreçte toplulukların deneyimleri pek çok faktöre bağlı olarak (coğrafya, iklim, sosyo- kültürel etkileşim, sosyal temaslar, savaşlar, vb.) değişim göstermekte ve bu da orijinal uygulamaları koşullara göre farklılaştırabilbilmektedir. Bu bağlamda; sosyokültürel değişimin unsurlarını, nedenlerini ve sonuçlarını anlayabilmek ve/ya açıklayabilmek için karşılaştırmalı kültür çalışmalarına ihtiyaç vardır.

Çeşitli tarihçi, ilahiyatçı, Türkolog ve araştırmacı yazarların genelde çalışmalarında "Şamanizm kelimesi Türkçe değildir" ifadesine yer vermeye özen gösterdikleri dikkat çekmektedir. Bununla birlikte bu ifade bilimsel seviyede doğru olsa dahi bunun gerçekliği tam olarak yansıtmadığı da ortadadır. Nitekim bu ifade, Şamanizm veya Kamlığın hem kavram hem de inanç sistemi ve daha geniş anlamda kültür olarak Türk ve diğer İç Asya yerlisi halkların mensup olduğu Altay uygarlığından ve Sibirya kültürlerinden türemiş olduğunu örtememektedir. Üstelik Kam sözcüğünün sosyokültürel düzlemde Şaman kavramından kopuk olmadığı da unutulmamalı. Ayrıca Türkçenin de içinde yer aldığı Altay dillerindeki Şaman sözcüğüne anlam ve biçim itibarıyla yakın kelimelerin Türk dillerindeki mevcudiyeti de göz önünde bulundurulmalıdır (Davletov 2018a: 11-14). Dolayısıyla günümüzde Türklerin kadim inanç ve kültürü olan Şamanizm alanındaki araştırmaların şimdiye dek Türkiye Türkolojisi'nde çoğunlukla hakim olan "Şaman kelimesi Türkçe değildir" ifadesinin artık ötesine geçilmesi gerekliliği doğmuştur.

Bu anlamda Şamanizm'in, bilimsel araştırma yöntem ve teknikleri doğrultusunda saha araştırmaları ile desteklenerek incelemesini gerekli kılmıştır. Bu istikamette hazırlanan bu eserde de Sibirya ile Anadolu arasında varlığından söz edilebileceğini ileri sürdüğümüz sosyo-kültürel devamlılık süreci içerisinde Şamanlık olarak tanımlanabilecek inançsal kültürün herhangi bir yerinin olup olmadığı, eğer varsa bu durumda işlevlerinin ve rolünün ne olduğu sorusuna yanıtlar aranmaya çalışılmıştır

Bu süreç zarfında M. Cihat Özönder tarafından da belirtilen "doğru ve gerçekçi bilgilere ancak bilimsel faaliyet projeleri ile; literatür taraması, saha araştırmaları ve uygulama yolu ile doğrulanacak bilgilerle ulaşılabileceği anlayışı" (Özönder 2006: v-vii) doğrultusunda hareket edilmiştir. Yalnızca literatür taraması ile sınırlı kalınmamış, aynı zamanda Sibirya ve

Anadolu coğrafyasında alan araştırmaları da gerçekleştirilmiş ve anket uygulaması yoluyla elde edilen bulgular karşılaştırmalı olarak çözümlenmiştir. Belirtilmelidir ki bu eser, Türkiye ve dünya Türkolojisi ile sosyolojisi için konusu ve yöntemleri açısından model teşkil edebileceğini umduğumuz bir ilk çalışmadır.

Bu eksende çalışmamızın iki temel sorunsalı vardır: 1) Kamlığın sosyokültürel devamlılık fonksiyonunu çağdaş Türk toplumlarından Hakas Türkleri ile Türkiye Türkleri arasında devam ettirip ettirmemesi; 2) Merkez coğrafyadan çıkan ve günümüz itibarıyla farklı coğrafyalarda yaşamını sürdüren Hakas Türkleri ile Türkiye Türklerinde tören ve inanışlar boyutunda Şamanlığın izlerinin tespit edilip edilememesi. Bu izler her iki alanda tespit edilebildiğinde ise bunların karşılaştırılması yararlı olacaktır.

Çalışmada Türk tarihi açısından Hakasya, tarihin derinliklerindeki ana vatan olarak konumlanması dolayısı ile merkez ülke olarak kabul edilmiştir.[6] Türkiye'nin ise Türk topluluklarının ata yurt topraklarından başlayan yatay hareketliliklerinin esas itibariyle son bulduğu ve bugünün dünyasında Türklüğü temsil eden en önemli ve güçlü bir coğrafya konumunda olduğu bilinmektedir. Kültürel bağı gösteren en önemli unsurların başında hiç kuşkusuz dil ve din kurumları gelmektedir. Hakasça ve Türkçe (Türkiye Türkçesi) Türk dilleri içerisinde yer almakta, Hakaslar ve Türkler (Türkiye Türkleri) de Türk halklarına mensubiyetlerini ve bu konudaki farkındalıklarını günümüzde de devam ettirmektedirler. Dil ortaklığı bulunan bu halkların dini inançlar açısından da bir ortak havuzlarının olması kuvvetle muhtemeldir. Bu anlamda inaçlar açısından Kamlığın ortak havuz unsuru olduğuna ilişkin pek çok işaret mevcuttur. Pitirim Sorokin'in ifadesiyle aralarında devasa geometrik mesafeler bulunan bu iki Türk toplumu tarihsel gelişim sürecinde farklı kültürel etkilere maruz kalmıştır. Dolayısıyla bu iki ülke, sosyo-kültürel devamlılık açısından gösterge kabul edilebilecek bir unsurun izi sürülürken hem coğrafi hem de kronolojik boyutlar ekseninde Türk kültürü açısından devamlılığı olduğu gibi farklılaşmayı da gösterebilecek niteliktedir.

6 Bu çalışmada söz konusu hareketlilik Türk halkları ile sınırlı tutulmuştur. Ancak belirtilmelidir ki XIX. yy sonu ile XX. yy başlarında kimi araştırmacılar, dünyanın diğer bölgelerine yayılmanın Hakas topraklarının da dahil olduğu İç Asya coğrafyasından gerçekleştiği görüşünü ileri sürmekteydiler (Okladnikov 1990: 43; 2000: 64). Derevyanko da insanlığın en kadim yurdunun İç Asya topraklarında bulunduğuna ilişkin nazariyenin XX. yy'ın başında yaygınlık kazanmasından bahsetmektedir. Bu bilimci aynı zamanda yalnızca 1983'ten beri gerçekleştirilen arkeolojik araştırmaların Moğol topraklarında 30'u Erken Paleolitik olmak üzere toplamda 1.000'i aşkın paleolitik yerleşim yerini ortaya çıkarmıştır (2005: 22, 28). İlginçtir ki bir Sovyet arkeoloğu ve tarihçisi olan Prof. Dr. Aleksey P. Okladnikov'un burada kaynak olarak gösterilen makalesinde Orta Asya coğrafyası için "Turan" tabirini kullanmış olması dikkat çekmektedir (1990: 42).

Bu çalışmada toplumlar arası ortak paydayı tespit etmek amacıyla Anadolu coğrafyası yani Türkiye ülkesi ile Sibirya'yı temsilen Hakas topraklarına odaklanılmış ve bu bölgelerde Kamlık uygulamalarının izinin sürülmesi ve karşılaştırılması hedeflenmiştir. Aynı zamanda neredeyse herkesin dilinde olan "Biz Anadolu'ya Türkistan'dan geldik" veya "Atalarımız buralara zamanında Orta Asya'dan göç ettiler" gibi ifadelerin temsil ettiği Türklerin İç Asya'dan Ön Asya'ya göç süreci de Şamanizm odağında sosyolojik yöntemlerle irdelenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede Şamanizm'in Sibirya'dan Anadolu'ya uzanan yolculuğu da analiz edilmiş, bu sürecin toplumbilimsel anatomisi üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte belirtilmelidir ki Türklerin Orta Asya'dan farklı bölgelere göçleri üzerine yapılacak kuramsal araştırmalara ışık tutacağını düşündüğümüz ve "Hakasya'dan Türkiye'ye Sosyokültürel Göç Modeli" adını verdiğimiz bir yatay toplumsal hareketlilik modeli de ilk kez bu çalışma kapsamında tarafımızca geliştirilmiştir.

Hakasya'nın dışında, binlerce kilonetre batıda kalan Orta Asya veya Türkistan coğrafyasında Şamanizm'in Yesevi tarikatını etkilemiş olduğunu görebilmek mümkündür. Anılan Orta Asya Türk kökenli tarikat ise daha sonraları, binlerce kilometre batıda bulunan Anadolu topraklarının Türkler tarafından yurt haline getirilmesi sürecinde etkili olmuştur. Bu bağlamda önemli bir rol oynayan Yesevi öğrencilerinin ve Anadolu'daki babaların eski dönemde mevcut Kamların geleneğinden geldikleri vurgulanabilir (Gömeç 2011: 12).

Bütün bunların konumuzun kapsam ve sınırlılıklarını belirleyen etkenler olduğunu söylemek mümkündür. Türk toplumlarına ait sosyokültürel devamlılık sürecinin çok eski dönemlerden başlatılabileceği üzerinde durulmuştur. Söz konusu bu sürecin inançsal boyutu ise hem dilsel hem kavramsal zeminde günümüz Türk toplumlarında ne gibi paralelliklere sahip olduğu ve böylece sosyokültürel devamlılık sürecinin üzerinde durulmuştur. Bu ise konumuz bağlamında araştırma için aşağı yukarı gerekçelendirilebilir ve savunulabilir bir altyapı sağlamaktadır.

Türkiye ve dünya kalbilimi ve Türkolojisi ile Şamanizm araştırmaları sahasında ilk kez girişilen bu tarz bir araştırmanın doğal olarak birçok eksikliğinin olması muhtemeldir. Bununla birlikte mevcut sosyokültürel gerçekliği en doğru biçimde yansıtma ve nihai araştırma olma iddiasından uzak duran ve bilimsel eleştirilere her zaman açık olan bu eserimiz, bu yolda daha ileriye götürecek adımların atılması için küçük de olsa bir katkı sağlayabilirse, bundan kıvanç duyarız.

ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE YÖNTEMİ

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Araştırmanın Konusu

Şamanlık konusunda dünya genelinde ve Türkiye'de çok sayıda bilimsel araştırmanın varlığı göze çarpmaktadır. Bir inanç sistemi olarak Şamanlık/Kamlık ile Türklerin günümüzde de sosyo-kültürel yaşamlarında devam ettirdikleri birliktelik konusunda da çalışmalar mevcuttur. Özellikle Türkiye'de toplumsal boyutta eski Türk inancına ilişkin izlerin tespit edilmesi ve üzerinde durulması açısından gerçekleştirilen bilimsel incelemeler önemli bir yer kaplamaktadır.

Bu çalışmamızda Hakasya ile Türkiye arasında cereyan eden sosyo-kültürel devamlılığın bir unsuru olarak Şamanlığın ya da başka bir adıyla Kamlığın üzerinde durulacaktır. Zira bu iki coğrafya arasında sosyo-kültürel devamlılığın bir unsuru olarak sıklıkla dilin, yani genel Türkçenin yoğun işlev gördüğü söylense de, Şamanlık/Kamlık inanç sisteminin de böyle bir işlev görüp görmediği üzerinde irdelemelerde bulunmak alana katkı sağlayabilir.

Her iki coğrafyadaki sosyo-kültürel dokuyu yansıtan çalışmaların taranması yoluyla gerekli karşılaştırmalar yapılarak yürütülmüş olan çalışmanın bu konuda daha da ileri düzey incelemeler için bir ön basamak olabileceği düşünülebilir.

İnanç bir sosyal kurum olarak insanlık tarihinde uzunca bir dönem boyunca var olup günümüzde de etkisini sürdürmekte, dolayısıyla da güncelliğini korumaktadır. Bireylerin sosyallèşme sürecine, ayrıca toplumsal boyutta bireyler ve toplumlar arası ilişkilere de şekil veren, bunları etkileyen bir kurum olarak inanç sistemi birçok bilimsel ve sosyolojik araştırmaya konu olmuştur, olmaya da devam etmektedir.

Bu araştırmanın konusu, nicel araştırma yöntemiyle Şamanizm'in Hakasya Türkleri ile Türkiye Türklerinin töre̩n ve inanışlar üzerinden iki coğrafya arasında cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak yer alıp almadığının incelenmesidir.

Bununla birlikte, bu araştırmanın ana konusu, yukarıda da belirtil-

diği gibi, Hakasya ile Türkiye arasında bir çeşit sosyo-kültürel devamlılık unsuru işlevini gördüğüne inandığımız Şamanizm'dir. Türkiye Türkleri ile Hakas Türklerinin günümüzde mensup oldukları inançsal sistemler farklılık arz etmekteyse de bir takım pratiklerde benzerlikler göze çarpmaktadır. Dolayısıyla anılan iki coğrafyada inançsal kimlikler değişse dahi işlemeye devam ettiği tahmin edilen sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak Şamanizm inanış ve törenler boyutunda anketle elde edilen bulgular üzerinden karşılaştırılmakta, incelenmektedir.

Araştırmanın Amacı

Çalışmanın amacı, üzerinde birçok bilimsel araştırmanın yapıldığı ve çeşitli görüşlerin bulunduğu Şamanlık/Kamlık inanç sistemini, Rusya Federasyonu'nda yer alan Sibirya bölgesinde bulunan Hakasya ile Türkiye örneğinde iki coğrafya arasında cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak ele alarak çözümlemektir.

Amacın bütünlüğü açısından araştırma esnasında Kamlık/Şamanizm tarafından böyle bir işlevin yerine getirilip getirilmediği de tespit edilmeye çalışılacaktır. Bir başka ifadeyle bu çalışmanın amacı doğrultusunda uygulanan anket yoluyla hem Türkiye hem de Hakasya'da eski Türk inanç ve kültürü olan Şamanizm'in törenler ve inanışlar boyutunda varlığını sürdürüp sürdürmediği incelenecektir.

Araştırma sırasında sosyo-kültürel değişim sürecinde meydana gelen farklılıklar ve varlığını sürdürmekte olan inanç ve pratikler belirlenmeye çalışılacak, bunlarla ilgili değerlendirme ve yorum yapılacaktır.

Araştırmanın Önemi

Araştırmanın özgünlüğü ifade edilmeye çalışılırken, Türklükbilimi alanında Şamanlığa dair çalışmaların öneminden söz eden çeşitli araştırmacıların görüşlerine ek olarak uzun yıllar Amerikan yerlilerinin kültürünü araştıran ve Türk dünyasının en kuzeyindeki Saha topraklarında incelemelerde bulunmuş olan Ahmet Ali Arslan'ın sözlerine değinmek yerinde olacaktır. Türk halklarına ait Kamlık inanç geleneğinin "Türk kültürünün belkemiği" olduğunu ifade eden Arslan'a göre, dünyanın birçok ülkesinde çok sayıda üniversite Şamanlık kültürünü kurumsal bir biçimde araştırırken Türkiye bu anlamda "uzman yetiştirilmeyen" ve kurumsal araştırma altyapısına sahip bulunmayan ülkeler safında yerini almaya devam etmektedir (Kalafat 2007: 51, 52).

Şamanlığın esasında Türkiye'de Mustafa Kemal Atatürk döneminde akademik anlamda araştırılmaya başlandığını vurgulayan Arslan (2011:

44-45), durumu şu şekilde değerlendirmektedir: "Dünyanın en büyük kültür hazinelerinden biri [...] diyebileceğimiz Şaman Kültürüne, eğitim sistemimiz içinde yer vermekten çekinmemiz ve özellikle üniversitelerimizde Şamanizm araştırmalarına kayıtsız kalmamız ve akademik bir disiplin içerisinde ele alıp incelemekten korkmamız, doğrudan doğruya akademik bir cinayettir."

İnançsal alandaki ilmi araştırmaların azlığından yalnızca Türk asıllı araştırmacılar değil dünyanın muhtelif bölgelerinde yaşayıp Türk tarihini ve kültürünü inceleyen başka halklara mensup bilginler de söz etmektedirler. Nitekim Jean-Paul Roux (2011: 46-47)'ya göre de sahip oldukları tarihsel öneme rağmen İç Asya toplumlarından biri olan Altay halklarının inançsal yaşamına yönelik araştırmaların azlığı, mevcut incelemelerin ise yüzeyselliği şaşkınlık yaratmaktadır. Bununla birlikte XIX. yüzyılın ilk yarısında da bu konuda yapılan araştırmalara eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştirilerden biri de Ural-Altay halklarından Altay dil ailesinde yer alan Moğol halklarından Buryat asıllı Rusyalı araştırmacı Dorji Banzarov (1822-1855)'a aittir. 1846'da Budizm inanç sisteminde daha önceki bir dinden kalma çok tanrıcılığın izlerinin varlığına ilk kez dikkat çeken bu araştırmacı (Roux 2011: 51) Avrupalıların Şamanlık üzerine verdiği bilgilerin çok kopuk ve yer yer de çok hatalı olduğundan, Rusyalı araştırmacılara ait çok sayıda incelemenin ise Moğol halklarının mitolojisine ışık tutma konusunda yeterli olmadığından söz etmiştir (Banzarov 1891: 2).

Şamanlık konusunda herkesin kabul ettiği ve birleştiği bir tanımlamanın hala ortaya çıkamamasının altında yatan nedene gelindiğinde ise, bu alanda henüz araştırmaların tamamlanmamış olması ileri sürülebilir. Çünkü Sibirya Şamanlığı nedir sorusuna yanıt verebilmek için Sibirya'da yaşayan bütün halklara ait Şamanlık inanç sisteminin araştırılması, ardından bu verilerin karşılaştırılması gerekmektedir. Bu ise çok büyük ve güç bir bilimsel hedeftir. Ayrıca Sibirya'da yaşayan halkların çokluğu, bunlara ait kültürlerin ve dillerin çeşitliliği gibi başka nedenler bir araya geldiğinde yukarıda dile getirilen amaçların gerçekleştirilmesini zorlaştırmaktadır (Alekseyev 1984: 6).

Bu çalışmanın bir başka önemi de böyle bir karşılaştırmalı araştırma üzerinden sosyo-kültürel devamlılık sürecine ilişkin tespitlerin ortaya konmasına katkıda bulunabileceğinden ileri gelmektedir.

Yukarıda kısaca sözü edilen gerekçelerin yanı sıra bu çalışmanın esas önem ve özgünlüğü ise Şamanizmin Doğu Türk halklarını temsilen Hakaslar ile Batı Türk halklarını temsilen Türkiye Türklerinin halk inancı olarak değerlendirilen pratikler üzerinden karşılaştırılmasıdır.

Kapsam ve Sınırlılıklar: Türkler ve İlk Yurtları

Araştırmanın konusu Hakasya ve Türkiye'de sosyo-kültürel devamlılık unsuru olarak Kamlık/Şamanlık inanç sistemiyle ilgili ve sınırlı olacaktır.

Konu kapsamında incelemelerin yürütüleceği coğrafi alanlar ise, çalışmanın adından da anlaşılacağı üzere, Rusya Federasyonu dâhilinde bulunan Güney Sibirya'daki Hakas toprakları ve Türkiye sahasıdır.

Öncelikle Orta Asya coğrafyasını daha somut bir biçimde algılayabilmek için bu kavramın altında yatan sınırları ya da coğrafyaları da belirtmek gerekmektedir.

Orta Asya'nın tanımı konusunda çok sayıda görüş mevcuttur. Bu tanımlardan biri de tanınmış Türk kültür tarihçilerinden, ünlü Türklükbilimcisi Bahaeddin Ögel'e aittir. Ona göre Orta Asya, Tanrı Dağlarının kuzeyi ve güneyi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Güneyde kalan bölge Doğu Türkistan olarak adlandırılırken, kuzey kısmında ise Altay Dağlarını ve Güney Sibirya'yı da kapsayan bir Türk kültür çevresi olarak tanımlanabilecek bir coğrafya uzanmaktadır (Ögel 1984: 1). Bahaeddin Ögel, Güney Sibirya topraklarını bir çeşit merkez olarak değil, "Orta Asya Türk kültürünün kuzey sınırı" olarak tanımlamış ve Hakas Türklerinin ataları olan Yenisey Kırgızlarının yaşadıkları Hakas-Minusinsk (*Mengü Suğ*) ile Sayan-Altay bölgesinin de Türk tarihinde en önemli bölgelerden biri olduğunu ifade etmiştir (Ögel 1984: 1).

George Mackinder tarafından "tarihin coğrafik mihveri" olarak tanımlanan İç Asya (*Inner Asia*) (Sinor 1990a: ix), sınırları dönemden döneme çeşitli etkenler vesilesiyle değişiklik geçiren, anlam dönüşümü yaşayan ve mekânı olarak bile değişen bir kavram olup kimi araştırmacılar bunun yerine Orta Avrasya (*Central Eurasia*) kavramının kullanılmasının daha doğru olacağı kanısındadırlar (Sinor 1990b: 3, 18).

Bununla birlikte Denis Sinor gibi kimi araştırmacılar tarafından İç Asya'nın "medeni dünyanın antitezi (karşıtı)", İç Asya coğrafyasında yaşayan halkların da "barbar" olarak nitelendirildikleri bilinmektedir (Sinor 1990b: 18).

Zaman boyutunda ise bu araştırmada sosyo-kültürel devamlılık/süreklilik unsuru olarak Kamlık inanç kurumu, Çarlık, Sovyetler ve Rusya Federasyonu dönemleri gibi zaman ayırımlarına tabi tutulmayacaktır. Bunun yerine Türk sosyo-kültürel tarihi bir bütün olarak ele alındığından bütün kaynaklar karşılaştırmalı tarihsel yaklaşım çerçevesinde değerlendirilerek ve incelenerek yorumlanacaktır.

Nicel araştırma yöntemi bağlamında uygulanacak olan anket çalışması ile aktüel olarak Şamanizm'in Hakasya ve Türkiye topraklarında tören ve inanış boyutunda devam edip etmediğini tespit etmeye çalışılacaktır.

Kamlık/Şamanlık, bu çalışmada Sibirya Türklerinin esas inanç sistemi olarak ele alınmaktadır. Yine anılan bölgede bu alanda farklılıklar olsa dahi (örn.: Tıvaların Budistliği veya Altayların Burhancılığı) bu halkların hepsinin de, tarihi bakış açısıyla yaklaşıldığında, Kamlık inanç sisteminin içinden geldiğini ve günümüzde de çok sayıda Kamlık geleneğini yaşatmaya devam ettirdiklerini gözlemlemek olanaklıdır.

Bu çalışmada Güney Sibirya'da bulunan Hakas Türkleri ile Türkiye Türkleri sosyo-kültürel ve antropolojik açıdan belirli farklılıklar gösterseler dahi, Türklerin Orta Asya'dan Türkiye'ye göç ettikleri kabul edilmiştir. Bununla birlikte araştırmada bu göç süreci ve iki coğrafya arasında kalan başka topraklar kapsam haricinde tutulmakta ve Türkiye ile Hakasya'da günümüzde Şamanizm'in inanç ve tören boyutunda devam edip etmediği ele alınmaktadır.

Kapsam ve sınırlılıklar açısından çalışmanın konusu olarak Hakasya'nın seçilmesinin nedeni bağlamında şunlar söylenebilir. Güney Sibirya'da, Altay ve Sayan dağlarının arasında kalan Hakas-Minusinsk Vadisi'nde bulunan Hakas toprakları kadim bir Türk yurdu olma özelliğine sahiptir. Nitekim bu anlamda İbrahim Kafesoğlu (2011: 49, 52), Zeki Velidi Togan (1981: 9-10; Çoruhlu 2007: 15) ve Ahmet Taşağıl (2018) da Hakasya'nın da yer aldığı Güney Sibirya coğrafyasını Türk halklarının en eski ana yurdu olarak nitelendirmektedirler[7]. İlk Türk yurdu olarak Altay ve Sayan dağlarının arasında kalan toprakları işaret eden Taşağıl aslında isim vermeden Hakas-Minusinsk Vadisi'nden söz etmektedir (Taşağıl 2014: 45). 1991 yılında bölgeye giden Osman Fikri Sertkaya (Kokova 2012: 145-146) da Türklerin atayurdu olarak Hakas ve Tuva'nın dâhil olduğu Güney Sibirya'yı işaret etmektedir. Türk halklarının inançsal tarihini araştıran Ünver Günay ile Harun Güngör (2015: 13) de Türk "ana vatanı"olarak Orta Asya'yı, bu bölgenin kalbi olarak ise Altay topraklarını yani Hakas, Altay, Tuva ve Şor Türklerinin yurdu olan Güney Sibirya'yı göstermektedirler. Dolayısıyla yukarıda bahsedilenlerden hareketle bu araştırmanın konusu kapsamına alınan Hakasya topraklarının Taşağıl'ın ifadesiyle "en eski Türk yurdu" olarak tanımlanan coğrafyaya dâhil olduğu söylenebilir.

Hakasya'nın yanı sıra Türkiye'nin de araştırma kapsamında ele alınmasının nedeni ise bu toprakların bir devlet olarak Türk dünyasının en batısında yer alması, dolayısıyla Türk budunlarının göç sürecinde tarih itibariyle son yerleşim noktasını temsil etmesiyle ilgilidir.

Şamanizm izlerini Türkiye ve Hakas topraklarında ararken bu iki coğrafya arasında kalan Orta Asya bölgesi araştırma kapsamına alınmamakta-

7 Türklerin ana yurdu konusundaki görüşler için bkz (Kafesoğlu 2011: 48-55).

dır. Bununla birlikte Şamanizm'in, Türkiye'de olduğu gibi inançsal kimlik yönünden İslamiyet'in başat olduğu Orta Asya'da da izlerinden söz edilebilir. Nitekim Sovyetler döneminde G.P. Snesarev ve V.N. Basilov gibi bilim insanları sözü edilen bu coğrafyadaki İslam kültürünün içerisinde Şamanizm kalıntılarını daha 1960'lı yıllarda araştırmışlardır (Tokarev 1986: 532). Hatta bu konuda çok daha somut saha çalışmaları vardır. Bunlardan biri de Türklerin Şamanizm'i Orta Asya'ya getirdiğinden ve Türkiye'yi çok derinden etkileyen Yesevi tarikatı tarafından esaslı bir biçimde içselleştirilen Şaman inanç kültüründen söz eden Y.V. Knorozov'un 1949'da *Sovetskaya Etnografiya* dergisinde yayımlanan "Mazar Şamun Nabi" adlı bilimsel makalesidir. Knorozov'un bu çalışmasında dayandığı kaynakların arasında Mehmed Fuad Köprülüzade'nin İstanbul'da yayımlanan 1929 tarihli "Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques muslumans" adlı makalesi de yer almaktadır (Knorozov 1949: 86-97). Dolayısıyla görüldüğü üzere Hakasya'nın bulunduğu Güney Sibirya ile Türkiye arasında kalan Orta Asya coğrafyası da, Şamanizm'in tören ve inanışlar boyutunda varlığını sürdürdüğü kültür çevresi dâhilindedir. Ancak bu araştırmanın kapsam ve sınırlılıklarının dışında olması nedeniyle bu çalışmada Orta Asya coğrafyası üzerinde durulmamaktadır.

Hakasya'nın dışında, çok daha batıda kalan Orta Asya'da Şamanizm'in Yesevi tarikatını etkilemiş olduğunu görebilmek olanaklıdır. Anılan Orta Asya kökenli tarikat ise daha sonraları Türkiye coğrafyasının Türkler tarafından yurt haline getirilmesinde önemli etkilerde bulunmuştur. Bu süreçte önemli rol oynayan Yesevi öğrencilerinin ve Anadolu'daki babaların eski dönemde mevcut Kamların geleneğinden geldiği vurgulanabilir (Gömeç 2011: 12).

Bütün bunların konumuzun kapsam ve sınırlılıklarını belirleyen etkenler olduğunu söylemek mümkündür. Türk toplumlarına ait sosyo-kültürel devamlılık sürecinin çok eski dönemlerden başlatılabileceği üzerinde durulmuştur. Söz konusu bu sürecin inançsal boyutu ise hem dilsel hem kavramsal zeminde günümüz Türk toplumlarında ne gibi paralelliklere sahip olduğu ve böylece sosyo-kültürel devamlılığın devam ettiği üzerinde durulmuştur. Bu ise konumuz bağlamında araştırma için aşağı yukarı gerekçelendirilebilir ve savunulabilir bir altyapı sağlamaktadır.

Araştırma kapsamında geliştirilen anket üzerinden mevcut konjonktür çerçevesinde örneklemin inançsal kimliği bünyesindeki mezheplere dair bilgi elde edilememiştir. Bu da araştırmanın bir başka sınırlılığını teşkil etmektedir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Nicel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada veri toplama tekniği olarak anket uygulanmıştır.

Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Bu çalışma bağlamında Rusya Federasyonu'na bağlı Hakas Cumhuriyeti'nde yaşayan Hakas Türkleri ile Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşamını sürdüren Türkiye Türkleri inanç yönünden ele alınmaktadır.

Evren belirlenirken Hakas Cumhuriyeti'ndeki Türklerin inançsal kimliği ile ilgili net istatistiklere ulaşılamamıştır. Bu nedenle Hakas topraklarındaki Abakan, Askiz, Taştıp gibi merkezde yer alan bu şehirler ile kırsalda yer alan Poltakov, Üst Çul, Kızlas, vs. köyler evren olarak belirlenmiştir. Evren olarak bu şehir ve köylerin seçim nedeni kent ile kırsal alanlarda yaşayanların yenilik ve değişime açık olma durumunun birbirinden farklı olmasıdır. Bu noktada Durkheim'in toplumsal değişimin, mekanik dayanışmanın güçlü olduğu kırsalın aksine, organik dayanışmanın yaygın olduğu şehirlerde daha hızlı cereyan ettiğine ilişkin kuramına dayanılmıştır.

Çalışma kapsamına dâhil edilen kent ve köy seçimi Hakas Türklerinin nüfus oranının yüksek olduğu yerleşim yerleriyle ilgili istatistiki verilere dayandırılamamıştır. Bu nedenle yerleşim yerlerinin tercihinde gözlem ve şahsi bilgilerden yararlanılmıştır. Bununla birlikte Hakas Cumhuriyeti içerisinde yer alan bölgeler arasında Hakasların ve eskiden Hakas olarak geçen Şorların nüfusunun 14 Ekim 2010 itibariyle en yüksek olduğu bölgeler şunlardır: Askiz Bölgesi, başkent Abakan ve Taştıp Bölgesi'dir. Bu konuda Rusya Federasyonu Devlet İstatistiği Federal Servisi'ne (FSGS) ait <http://www.gks.ru> sitesinde sunulan istatistiki bilgilerden yararlanılmıştır.

Yerleşim yerlerine göre etnik kimlik esaslı istatistiki bilginin mevcut olmadığı Hakasya'da yukarıda da ifade edildiği gibi Hakas Türklerinin yoğun yaşadıkları yerlerin seçiminde kişisel gözleme dayalı bilgi doğrultusunda hareket edilmiştir. Bu kapsamda Hakasya'da Askiz, Abakan ve Taştıp bölgeleri seçilmiştir. Hakasların sayıca en büyük kitlesinin yaşadığı Askiz Bölgesi'nde ise Poltakov, Kızlas, Üst-Çul, Otı, Üst-Taştıp araştırma-

nın evreni olarak tercih edilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nde evren belirlenirken Durkheim'in değişmenin daha yavaş ve hızlı olabilme görüşü[8] kapsamında kent ve kırsalda yaşayanlara dikkat edilmiştir. Ayrıca şehirlerin belirlenmesinde halkbilimciler eski Türk inancı diye belirttikleri araştırmalar göz önünde bulundurulmuştur. Bu bağlamda halkbilim çalışmalarında en çok geçen köyler köylerin bazıları çalışma kapsamına alınmıştır. İstanbul, Ankara, Kastamonu, Elazığ, Kırşehir, Afyon, Balıkesir, Malatya, Gaziantep ve bunlara bağlı kırsal alanlar çalışmanın evreni olarak belirlenmiştir. Bu evren kapsamında ele alınan yerleşim yerleri ise şunlardır. Ankara ve başkente bağlı olan Çubuk İlçesi'nde yer alan Yakup Hasan, Dumlupınar köyleri, Balıkesir ve bu ilde yer alan Güvem Çepni, Türkali, Paşaköyü, Köylü köyleri, Kırşehir'e bağlı Kaman İlçesi ve burada yer alan Karkınmeşe Köyü, Çiçekdağı İlçesi'nde bulunan Kabaklı Köyü, Kırşehir merkeze bağlı Dulkadirli Köyü, Mucur İlçesi, Kastamonu ve bu il içerisinde yer alan Araç İlçesinde bulunan Tatlıca Köyü, merkeze bağlı Budamış ve İbrahimli köyleri, ayrıca bu ildeki İnebolu İlçesi, Pınarbaşı İlçesi, Daday İlçesi, Elazığ ve bu ilde yer alan Keban İlçesi'ne bağlı Kuşçu ve Taşkesen köyleri, Baskil İlçesi'ne bağlı Kızıluşağı Köyü, merkeze bağlı Körpe, Şahinkaya ve Bahçekapı köyleri, Afyon ve bu ilde yer alan Sandıklı, Sultandağı, Dinar ilçeleridir.

Bu şekilde belirlenen hususlar şu şekilde özetlenebilir: Türkiye'nin büyük şehirleri arasında olup nüfus bakımından ilk sırada yer alan İstanbul ve Ankara gibi şehirler, Türkiye'nin farklı bölgelerinden göç alması ve demografik, ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan farklı özellikler taşıması/içermesi nedeniyle araştırma evrenine dâhil edilmiştir.

Türkiye'nin farklı bölgelerinde gelişmişlik açısından o bölgenin ortalamasını kapsayan şehirlerden birer şehir, çalışma evrenine dâhil edilmiştir. Bu kapsamda Marmara Bölgesi'nden Balıkesir, Karadeniz Bölgesi'nden Kastamonu, Doğu Anadolu'dan Elazığ ve İç Anadolu'dan da Kırşehir seçilmiştir.

Bununla birlikte söz konusu bu şehir ve illerin belirlenmesinde ulaşılan halkbilimsel kaynaklar dikkate alınmıştır. Bu bağlamda Kastamonu

8 Durkheim'a (1960: 152) göre mekanik dayanışma ortamında bireyler arası etkileşim bağları organik dayanışmaya dayalı toplumdakilere kıyasla daha zayıftır. Bireyler arasında etkileşimin düşük olduğu bir çevrede toplumsal değişimin de daha yavaş olduğu tahmin edilebilir. Nitekim Emile Durkheim (1960: 329) da işbölümünün daha gelişmiş olduğu bir toplumda "esneklik ve özgürlük" gibi hususların daha ileri bir seviyede olacağını ifade etmektedir. Özgürlüğün ve esnekliğin daha fazla olduğu bir ortamda ise değişimin mekanik işbölümünün geleneksel olarak daha güçlü olduğu veya organik işbölümünün şehirdeki kadar gelişmiş olmadığı kırsal kesimdekine nazaran daha hızlı olabileceği tahmin edilebilir.

için Abdulkerim Abdulkadiroğlu tarafından kaleme alınan "Kastamonu'da Dini Folklor veya Dini-Manevi Halk İnançları"[9], Elazığ için ise Yaşar Kalafat'ın "Azerbaycan-İran-Anadolu-Irak Halk İnanç Hattı"[10] adlı çalışmalarından istifade edilmiştir. Kırşehir'in seçiminde etkili olan husus ise bu ilde Şamanizm kökenli bir sözcük olduğu düşünülen Kaman adının yerleşim biriminde yer almasıdır. Balıkesir'in çalışma kapsamına dâhil edilmesinde ise Mustafa Açа'nın "Balıkesir Yöresi Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamalar (Karşılaştırmalı Bir Bakış)"[11] ve Yaşar Kalafat'ın kalemine ait "Balıkesir ve Yöresi Halk İnançlarında Astral Boyut-Memoratlar"[12] adlı çalışmalardan yararlanılmıştır. Ayrıca her ne kadar kendilerine ulaşılmamış olsa da bu bölgede Tahtacı Türkmenlerin yaşaması Balıkesir yöresini ilgi çekici kılmaktadır.

Bunlara bağlı kırsal alanda Ankara'nın Çubuk merkez ve hudutları dâhilinde yer alan köylerin evren kapsamına alınmasının gerekçesi ise şudur. Çubuk İlçesi, Ankara'ya bağlı olup etrafta yer alan Akyurt, Ayaş, Bala, Beypazarı, Çamlıdere, Elmadağ, Evren, Güdül, Haymana, Kalecik, Kazan, Kızılcahamam, Nallıhan, Polatlı, Şereflikoçhisar gibi ilçeler arasında nüfus bakımından Polatlı'nın ardından en kalabalık yerlerden biridir. Sosyo-ekonomik gelişmişlik endeksi bakımından Ankara'nın Türkiye sıralamasında ikinci gelişmişlik grubuna giren ilçelerinin arasında Beypazarı ile birlikte en son sırada yer almaktadır. Tarım ve sanayi sektörlerinde çalışan nüfus oranı yönünden de Ankara'ya bağlı ilçeler arasında Çubuk orta seviyede bulunmaktadır (Dincer ve Özaslan 2004: 108, 141).

Çalışmanın örneklemi belirlenirken nicel çalışmalarda çok kullanılmayan, ancak konunun niteliği nedeniyle zaman zaman araştırmacılar tarafından kullanılmak durumunda kalınan olasılıklı olmayan örnekleme tekniklerinden amaçlı örnekleme ve tesadüfi (gelişi güzel) örnekleme teknikleri kullanılmıştır.

Amaçlı örnekleme kapsamında inanç, değişime açıklık (köylerde daha kapalı, şehirlerde ise daha açık), cinsiyet, Şamanizm inancına ilişkin bilgi düzeyindeki değişimlere dikkat edilmiştir. Balıkesir, Elazığ, Kastamonu, Kırşehir ve bunlara bağlı kırsallarda bu değişimlere bağlı olarak amaçlı örnekleme tekniğine göre örneklem seçilmiştir. Hedeflenen kişilere ulaşmak için ise kartopu tekniğinden istifade edilmiştir.

9 (Abdulkadiroğlu 1987: 1-18)

10 (Kalafat 2012)

11 (Açа 2005)

12 (Kalafat 2016)

Olasılıklı olmayan örnekleme tekniklerinden amaçlı örnekleme ve tesadüfi (gelişigüzel) örnekleme teknikleri kullanılan bu araştırmada örneklem seçiminde İstanbul ve Ankara'da olasılıklı olmayan örnekleme tekniklerinden tesadüfi (gelişigüzel) örnekleme tekniği tatbik edilmiştir. Kent merkezinde yaşayanların inanç, değişime açıklık ve Şamanlık inancına ilişkin bilgi düzeyinde ilişkin net veriler olmaması nedeniyle belirli bir mahalle ve ilçe hedef alınmamış, internet üzerinden anket gönderilerek kabul edenlere anket uygulanmıştır. Bu kapsamda internet (kişisel Facebook hesabı, ayrıca VKontakte ve Odnoklassniki'deki kişisel hesaplarım) ortamında paylaşılan ankete katılma davetinin nedeni ise kırsal alan ve diğer şehirlerde amaçlı örneklem kapsamında hedeflenen inanç, değişime açıklık ve Şamanizm'e ilişkin bilgi düzeyinin göreli olarak daha fazla olduğu kişilere ulaşabilme şansının artırılmasıyla ilgilidir. Daveti kabul edenler ankete katılmışlardır. Örneklem belirleme aşamasında olasılıklı olmayan örneklem tekniklerinden tesadüfi örnekleme tekniği kullanılmıştır.

Çalışmanın diğer şehirleri olan Balıkesir, Kastamonu, Elazığ, Kırşehir merkezlerinde de araştırma hem sosyal medya üzerinden yapılan anketlerle yürütülmüş hem de kartopu örneklem seçim tekniği ile ulaşılan kişilere anket uygulanmıştır.

Bu kapsamda çalışmaya katılan kişi sayısının dağılımı aşağıda verilmiştir: Doğum yeri itibariyle hem Hakasya (170) hem de Türkiye'den (180) ankete toplam 350 kişi katılmıştır. Bunlardan kadın sayısı 211, erkek sayısı ise 139'dur. Ülkelere göre Türkiye'den 98 kadın ve 82 erkeğe, Hakas'tan ise 113 kadın ve 57 erkeğe anket uygulanmıştır.

Katılımcılardan köy, kasaba, ilçe, şehir, büyükşehir ve yurtdışı olmak üzere doğum yerlerini belirtmeleri istenmiştir. Bu şekilde doğum yerini 332 kişi işaretlemiştir. Bunlardan 62 Türk ve 96 Hakas köyde, 6 Türk ve 13 Hakas kasabada, 32 Türk ve 10 Hakas ilçede, 45 Türk ve 47 Hakas şehirde, 19 Türk ve 0 Hakas büyükşehirde ve 1 Türk ile 1 Hakas yurtdışında doğmuştur.

Ülkeler bazında bakıldığında çalışma için belirlenen örneklem içinde yaşadığı yeri belirtenlerin içerisinde Türklerde belli başlı şehir ve kırsallardaki dağılım şöyle olmuştur: Ankara (20 kişi), Ankara kırsalı (4), İstanbul (3), Kırşehir (18), Kırşehir kırsalı (17), Kastamonu (7), Kastamonu kırsalı (8), Elazığ (12), Elazığ kırsalı (15), Balıkesir (2), Balıkesir kırsalı (16), Afyon (3), Afyon kırsalı (6). Hakaslarda ise bu durum şöyle gerçekleşmiştir: Abakan (80), ilçe ve ilçelere bağlı kırsal bölgeler (43).

Çalışma kapsamında belirlenen örneklem bağlamında kişilere hem doğrudan hem de internet (sosyal medya dâhil: Facebook, Vkontakte, Odnok-

lassniki) üzerinden ulaşılarak anket uygulanmıştır. Bu çerçevede Türklerden 80 kişiye doğrudan ulaşılırken, 100 kişiye de internet üzerinden ulaşılarak anket uygulanmıştır. Hakaslardan ise 90 kişiye birebir anket uygulanırken, 80 kişiye de internet üzerinden anket gönderilmiş ve geri bildirim alınmıştır.

Zaman ve maddi olanaklar gibi kısıtlanmışlıkların izin verdiği ölçüde anket araştırması Hakasya'da uygulanmıştır. Her ne kadar doğrudan araştırmacı her kişiye ulaşamadıysa da söz konusu bölgede büyümüş ve yetişmiş olması nedeniyle hem gözlemleme imkânı hem de sosyal sermayesi yüksek olduğundan yakınları aracılığıyla seçilen bölgelerde anketler doğrudan kişilere sorularak katılımları istenerek uygulanmıştır.

Veri Toplama Teknikleri

Hakasya'da yerli Hakas Türklerinin meydana getirdiği nüfusun fazla olduğu şehir ve kırsal alanlar çalışmaya dâhil edilmiştir. Gerek kent merkezleri gerekse kırsalda yaşayan kişilere sosyal medya (VKontakte ve Odnoklassniki) aracılığıyla çalışma duyurulmuş ve kabul edenler anket uygulamasına katılmıştır.

Bilimsel bir araştırma sürecinin en önemli aşamalarından biri de veri ve bilgi toplama tekniğinin belirlenmesidir. Bu bağlamda bu araştırmada veri toplamaya yönelik olarak anket ve kaynak taraması yöntemi tercih edilmiştir.

Çalışmanın amacı doğrultusunda bilgi ve veri elde etme bakımından birincil kaynak olarak Türkiye Türkleri ile Hakas Türklerine yönelik bir anket geliştirilmiştir. 100 sorudan oluşan söz konusu bu anket esas itibariyle Türkiye Türkçesinde hazırlanmış, ardından Hakas Türklerine yönelik olarak Rusçaya çevrilmiştir. Bu biçimde hazırlanan anket örneklem dâhilindeki Türkiye Türkleri ile Hakas Türklerine uygulanmıştır.

Anket tekniği çerçevesinde iletişim için ise e-posta yoluyla katılımcılara doğrudan ulaşma ve anketi uygulama tercih edilmiştir. Bilgisayar yardımıyla anketlerin iletiminin aynı zamanda veri toplama sürecine hız kazandırdığı söylenebilir (Bir vd. 1999: 82, 89).

Araştırma çerçevesinde örnekleme tatbik edilen anket formu esas itibariyle ucu kapalı sorulardan oluşmaktadır, böylece anket üzerinden elde edilen verinin sayısallaştırılması çok daha kolay olmaktadır (Bir vd. 1999: 106).

Bu çalışmada konu bağlamında literatür taraması, ilgili kaynakların tespit edilmesi, tespit edilen kaynakların değerlendirilmesi ve araştırma konusu çerçevesinde yorumlanması aşamaları gerçekleştirilmiştir. Konuy-

la ilgili çeşitli dillerde (Türkçe, Rusça, İngilizce, Hakasça) Türkiye'de ve yurtdışında yayımlanan literatür (kitaplar, makaleler, internet ortamındaki veriler) taranmıştır. Bu çalışmada ayrıca literatür taraması kapsamında Altay, Tıva, Şor, Saha ve Hakas Türkçesinde mevcut bir zamanlar sözlü edebiyata ait olup günümüzde yazılı olarak kayda geçirilmiş destanlar, dua ve masallardan da yararlanılmıştır.

Veri Analiz Teknikleri

Araştırmamız kapsamında öncelikle temel sorular belirlenmiş, ardından bu sorular arasından tören ve inanışlarla ilgili uygulamalara ilişkin 100 soru oluşturularak bir anket hazırlanmıştır. Ankette açık uçlu sorular tercih edilmemiş; yer alan soruların çoğu kapalı uçlu sorulardan oluşmaktadır. Kapalı uçlu yanıtlar, seçenekli sorular üzerinden elde edilen verinin sayısallaştırılması, gerektiğinde kodlanıp tablolanabilmesinin çok daha kolay olması (Bir vd. 1999: 106) bu tercihin üzerinde etkili olmuştur.

Yukarıda anlatılan sürecin hemen ardından hazırlanan anket formlarının dağıtımı ve toplanması yoluyla elde edilen yanıtlar sosyal bilimler için istatistik paket programı olan SPSS ile bilgisayar ortamına aktarılmıştır.

Toplam 100 sorudan oluşan bu formları doldururken kimi katılımcıların bazı inanç ve uygulamaların kökenine ilişkin sorularda birden çok seçenek işaretledikleri görülmüştür. Bu tarz işaretlemelerin görüldüğü durumlarda söz konusu inanç sistemlerinin her ikisi veya üçü ya da dördü birden geçersiz sayılmış, SPSS programına girdi olarak dâhil edilmemiştir.

Araştırmanın Hipotezleri

Bu çalışma bağlamında "Araştırmanın Modeli" adlı bölümde daha ayrıntılı bir biçimde bahsedildiği üzere Pitirim Sorokin'in sosyo-kültürel değişim kuramından faydalanarak oluşturulan modelde Hakasya A, Türkiye ise D noktalarını temsil etmektedir. Bu iki uç arasında kalan B ve C noktaları bu araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Hakas toprakları ile Türkiye arasında sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak ise Şamanizm/Kamlık ele alınmaktadır. Bununla birlikte günümüzde her iki coğrafyada inançsal kimliklerin farklılığının göze çarptığı söylenebilir. Hakasya'da çoğunluk Hristiyan iken Türkiye'de başatlık İslamiyet'e aittir. Aynı zamanda tahmin edilebileceği üzere törenler ve inanışlar bakımından Hakas Türkleri ile Türkiye Türkleri arasında benzerlik veya farklılıklardan söz edilebilir.

Bu çerçevede temel çıkış noktamız Sorokin'in kuramı bağlamında dini inancın değiştiği ortamda bir önceki inançsal sistemden kalma tören ve inanışların varlığını sürdürebilir olduğudur. Bu bağlamda bu araştırmada üzerinde durulacağı ve test edileceği hipotezler ise şunlardır:

H1: Şamanizm kaynaklı uygulama ve inanışlar ile Türklerin bulundukları coğafya arasında ilişki vardır.

H2: Şamanizm kaynaklı inanış ve uygulamaların nereden geldiğine dair algı ve bilgi Türklerin yaşadıkları coğrafya ile ilişkilidir.

Bununla birlikte iki coğrafya arasında sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak Şamanizm kökenli tören ve uygulamaların sürüp sürmediğinin araştırılması da önemlidir. Bu noktada yukarıda yer verilen iki ana hipoteimize ek olarak iki alt hipotez daha eklenebilir: H3: Dini inancın değiştiği ortamda bir önceki inançsal sistemden kalma tören ve inanışların varlığını sürdürebilir. H4: Dini inancın değiştiği bir ortamda bir önceki dinden kaynaklı inanış ve/ya uygulama devam etse bile bunlarla ilgili algı ve bunlara yüklenen anlamda bir değişim söz konusu olabilir.

Yukarıda yer verilen hipotezler ile ilgili olarak araştırma konusu Anadolu Türkleri ile Hakas Türklerini kapsamaktadır. Bu bağlamda söz konusu iki coğrafya arasında nicel araştırma yöntemiyle elde edilen bulguların değerlendirilmesi yoluyla karşılaştırma yapılacaktır. Başka bir ifadeyle bu çalışmada anılan topraklar arasında cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinde Kamlığın/Şamanlığın bir unsur olarak yer alıp almadığı irdelenecek, bu hipotezler, tören ve inanışlar boyutunda test edilecektir.

Dini inanç değişimi söz konusu olduğunda bir önceki inançsal sistemden gelen tören ve inanışların sosyo-kültürel yapıdan hızlıca ve bütünüyle kalkması mümkün olmayabilir. Nitekim ana hipotezimiz de yeni bir inançsal kimliğe geçişle birlikte daha önceki dine ait tören ve inanışların varlığını sürdürebileceğiyle ilgilidir.

ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL VE KURAMSAL ARKAPLANI

ÇALIŞMADA KULLANILAN KAVRAMLAR VE TEORİLER

Sosyo-Kültürel Yayılma, Değişim, Devamlılık ve Pitirim Sorokin'in Sosyo-Kültürel Hareketlilik Kuramı

Bu bölüme başlamadan önce şu hususun belirtilmesi yararlı olacaktır. Kimi araştırmacılara göre sosyolojide sosyal ve kültürel alanları birbirinden kesin bir biçimde ayırmak oldukça güçtür. Nitekim M.Cihat Özönder'e (Atasoy 2007: 9-27) göre de toplumbilimde bu iki saha içiçe geçmiş haldedir. Bu nedenle bu iki kavramın birlikte kullanılması yeğlenmiştir.

Sosyo-kültürel devamlılık/süreklilik konusu da kültürel değişim kuramıyla ilgilidir. Kültürel değişme ise kültürün donuk, hareketsiz ve içerik itibariyle değişmez bir yapıya sahip olmamasıyla ilgilidir. Kültürel değişimi etkileyen ana faktörler ise şunlardır: a) doğal çevrede değişme ya da değiştirilmenin meydana gelip gelmemesi; b) farklı kültürlerin temas edip etmemesi, temas halinde de temasa taraf olan kültürlerde değişimin meydana gelmesi, yani, kültürleşme olgusunun belirmesi; c) zaman içerisinde toplumun içsel ya da dışsal dinamiklerinin meydana getirdiği değişme (Murdock 1949: 184; Uehara'da 2004: 3).

Bundan hareketle kültürün dinamik bir süreç olduğu da kabul edildiğinde, kültürde değişmezliğin söz konusu olamayacağı söylenebilir. O halde kültürel alanda meydana gelen bir değişim, kültürün bütün öğelerinde kendini belli edecektir. Bu kültürel değişimi incelemek için Türkiye'de Ulupamir Köyünde yaşayan Pamir Kırgızları topluluğu çok anlamlı bir örnek oluşturmaktadır, çünkü Kırgızlar tarihte birçok sosyo-kültürel değişim sürecinden geçmiş bir toplumdur. Örneğin, Çin ve İslam tarihi kaynaklarının daha IX-X. yüzyıllarda Şamanist olduklarını-gösterdiği (İnan 1987: Uehara'da 2001: 105) Kırgızların XVI. yüzyıla gelindiğinde artık Müslüman oldukları (Radloff 1986: 20; Uehara'da 2001: 106) bilinmektedir. Ardından Afganistan'dan Pakistan'a göç, oradan da 1982'de

Türkiye'de Van İli'nin Erciş İlçesine bağlı Altındere (Ulupamir) köyüne yerleşme (Uehara 2001: 1-2) gibi yatay toplumsal hareketler deneyimlemiş bulunan Pamir Kırgızları bütün bu değişikliklere karşın kültür sürecinde hem ciddi dönüşümler yaşamış hem de kültürel unsurların özellikle törenler boyutunda önemli bir kısmını koruyabilmiştir (Uehara 2001: 80-159).

Zaten sosyal yaşam, bir sosyal gerçeklik olan toplum dâhilinde birey-toplumsal kurumlar hattında vuku bulan etki-ilişki-etkileşim yumağı (Nirun, Erdoğmuş 1977-1978: 80, 90; Çapçı 1985: 5-6) olarak kabul edilirse, sosyal yaşantıda meydana gelen değişimin kültür alanında da değişimlere yol açabileceğini, bu değişimlerin toplamının ise sosyo-kültürel değişme olarak adlandırılabileceğini ifade etmek mümkündür (Nirun, Erdoğmuş 1977-1978: 121; Çapçı 1985: 8-9).

Bu çalışmada sosyal yaşamın içinde yer alan inanç/lar ve bununla ilgili pratikler de değer yargısına başvurulmaksızın birer sosyal gerçek olarak ele alınacaktır. Sosyal gerçekler konusunda ise Bronislav Malinowski'ye göre bir bütün olarak sosyo-kültür yapısı dâhilinde yerine getirdikleri işlevler itibariyle her zaman mantıklı bir açıklama getirilebilir (Erkal 1983: 185-186; Çapçı'da 1985: 12-13).

Ancak doğal olarak değişim süreci bağlamında sosyal ile kültüreli birbirinden ayıran görüşe sahip araştırmacılar da mevcuttur.

XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın ilk çeyreğinde güçlü bir duruma sahip evrimci yaklaşımın yerine geçen kültürel perspektif de 1940'lı yıllardan itibaren yerini değişim sürecine sosyal sistem bakış açısıyla yaklaşan toplumbilimcilere bırakmıştır (Allen 1971: 21-23). Bu alanla ilgili tartışma bir sonraki bölümde yer aldığı için burada şimdilik bu kadar açıklama ile yetinilecektir.

Şamanlık inanç sisteminin niçin sosyo-kültürel devamlılık kavramı bağlamında kullanıldığına ilişkin açıklama, toplumsal gerçeklik alanında inançlar- bireyler-kurumlar hattında cereyan eden ilişkiler ağında iç içe geçmişlik hususundan dolayı sosyal ile kültürel olanın bir arada deneyimlendiği ve aralarında sıkı bir etkileşimin olduğu üzerinden yapılabilir (Eröz 1982: 121, 149; Çapçı 1985: 9).

Toplum içinde genel olarak bilinen "açık fonksiyon" ve çoğunlukla bilinmeyen ve istenmeyen "gizli fonsiyon" açısından halk inançlarına Türkiye'deki sosyo-kültürel gerçeklik çerçevesinde yaklaşıldığında, İslam yasakladığı halde "gizli fonksiyon" boyutunda "adak, fal, muska, tılsım" gibi inançlar ve praktiklerin varlığını sürdürdüğü görülecektir (Kongar 1981:

153-156; Çapçı'da 1985: 13-15). Buna benzer bir görüş Cahit Tanyol (1960: 2077-2078; Çapçı'da 1985: 19-20) tarafından dile getirilmiştir. İslamiyetçe kabul edilmeyen çok sayıda milli adet "dini bir kisveye" bürünerek İslamiyetin içine dâhil olmuştur. Hatta ona göre (Tanyol 1960: 2077-2078; Çapçı 19-20) Anadolu coğrafyasında bu durum, yani iç içe geçmişlik yalnızca milli adet ve büyücülük inançlarıyla sınırlı kalmayıp Hristiyanlık inanç kurumundan kaynaklanan çok sayıda adet de Müslüman kitle tarafından benimsenip sosyo-kültürel yaşamın içinde yaşatılmaktadır.

Bu noktada devamlılık (continuity) kavramı da önemlidir. Devamlılık, "bir düzenin bütünlüğü, öğeleri arasındaki ilişkilerin sonsuz sayıda oluşu, koşulların değişmesindeki yavaşlık ve bir durumdan başka bir duruma geçişindeki rahatlık" olarak tanımlanabilir (Ozankaya 1995: 122). Yani, görüldüğü gibi süreklilik kavramı içerik itibariyle statik bir durumdan ziyade değişim ve hareketi ihtiva etmektedir.

Sosyal değişim kavramı da çok önemlidir. Bu meseleyi sosyolojinin esaslı sorunlarından biri olarak değerlendiren Gordon Marshall (1999: 136-138) konunun XIX. yüzyılda August Comte, Herbert Spencer ve Karl Marx'ın çalışmalarından beri işlendiği ve üzerinde durulduğu, ancak bu dönemde daha çok ilerlemecilik lehine algılanan toplumsal değişim kavramının günümüzde "geriye dönük, yıkıcı veya kültürel gecikmeyle karışık" bir biçimde anlamlandırılabildiği de belirtilmektedir.

Esasında sosyal değişim, "sosyal sürecin, örüntünün ya da formunun her yönündeki varyasyon veya modifikasyonlar" bütünü olarak tanımlanabilir (Fairchild 1955: 227; Allen'de 1971: 36). Robert M. MacIver ve Charles H. Page (1949: 511; Allen 1971: 37)'a göre ise sosyal ilişkilerde meydana gelen değişmedir.

Diğer yandan İngiliz toplumbilimcilerinden Morris Ginsberg (1958: 205; Allen 1971: 37) toplumsal kurumlarla ilgili değişimle bağlantı içinde olan davranış ve inançlarda meydana gelen değişimi de kapsaması gerektiğini söylediği sosyal değişimin, sosyal yapıda cereyan eden bir değişim olduğunu savunmaktadır.

Sosyal ile kültürel değişimi birbirinden ayıran araştırmacılar da mevcuttur. Bunlardan birisi Kingsley Davis'tir. Ona (1949: 622; Allen'de 1971: 37) göre toplumun yapı ve işlevlerinden ibaret sosyal organizasyon alanında meydana gelen değişimler sosyal değişimken, kültürel değişim kapsam olarak daha geniş olup kültürün her alanında cereyan eden her türlü değişimi ve sosyal organizasyon düzleminde vuku bulan biçim ve kural değişiklik-

lerini içeren bir değişim türüdür. Kültürel ile sosyal değişimi birbirinden ayırma bağlamında K. Davis'e yakın bir açıdan konuya yaklaşan bir başka toplumbilimci de Leopold von Wiese'dir. L. von Wiese (1956: 7; Allen'de 1971: 37)'e göre insan-insan formatındaki ilişkiler alanında cereyan eden değişim sosyal olarak nitelendirilebilirken, insan-madde ilişkileri alanında meydana gelen değişimlerin kültürel bir nitelik taşıdığını ifade etmektedir. Daha da ayrıntıya girmek gerekirse, Wiese'in kültürün insanların birbirleriyle olan ilişkilerinden ortaya çıkan sonuçlarla ilgilendiği, toplumun ise bu sonuçların ortaya çıkmasında etkili olan ve toplumu oluşturan bireylerle ilgili olduğunu dile getirdiği belirtilebilir.

Kültür kısmını sosyal değişimin içinde görmeyi yeğleyen toplumbilimcilerden Wilbert E. Moore (1968: 3-4; Allen'de 1971: 38)'a göre sosyal değişim, "sosyal eylem ve etkileşim örüntülerinden oluşan sosyal yapıların önemli değişikliği"dir.

Toplumsal değişmenin dinamiği insan-doğa ve insan-insan çelişkisini içermektedir. Kültür ise insan-doğa çelişkisi sürecinde insan tarafından ortaya konan ya da yaratılan her şeydir. Toplumsal değişme ise maddi kültürün temelinde yer alan teknoloji alanında meydana gelen değişimin şekillendirdiği insan-insan ilişkilerinin değişimidir. Maddi olmayan kültür gelenek, inanç ve manevi değerlerden oluşmaktayken, maddi kültür de bütün araç ve gereçleri kapsamaktadır (Kongar 1985: 23-25). Harry M. Johnson (1960: 626, 628; Allen'de 1971: 38-39) ise sosyal değişimi sosyal sisteme ilişkin yapıda meydana gelen değişim, yani yapısal değişim olarak tanımlamaktadır.

Buraya kadar yer alan ve burada anılmayan sosyal değişimle ilgili tanımlar konusunu toparlamak gerekirse, sözü edilen bütün açıklamalarda beşeri ilişkilerle bu ilişkilerin meydana getirdiği yapıda ve zaman ile ölçü boyutunda cereyan eden değişimlerden bahsedildiği söylenebilir. Dolayısıyla konuya ilişkin olarak şöyle bir tanımlama getirilebilir: "Sosyal değişim, (topluluk, devlet, bölgesel ya da ulusal yapılar gibi) sosyal sistem ya da (sanayi, yönetim, kilise, aile yaşamı gibi) alt sistemlerde, işlevsellikte veya süreçte belirli zaman diliminde meydana gelen değişimler" bütünüdür (Allen 1971: 39).

Kültürel değişim ile sosyal değişimin birbiriyle etkileşim içinde olduğu bir gerçekse yine de bu ikisinin ayrı tanımına da gereksinim duyulmaktadır (Allen 1971: 39).

Kültür değişim ile sosyal değişimi birbiriyle içiçe cereyan eden birer süreç olarak gören araştırmacıların yanı sıra bu iki olguyu ayırabilen ve

konuya bu şekilde yaklaşan (Kigsley Davis, Leopold von Wiese gibi) toplum bilimciler de vardır.

İnsanların bir yaşayış tarzı olarak tanımladıkları kültür, Ralph Linton (1945; Allen'de 1971: 40) ile Melville Herskovits (1948: 29; Allen'de 1971: 40)'a göre toplumdan ayrılır ve toplum da söz konusu bu yaşayış akış biçiminden ilerleyip bireylerden oluşan belirli düzene sahip bir mekanizma olarak betimlenebilir.

Kültür ile toplumun birbirinden bağımsız iki ayrı düzenek olduğunu savunan ve birlikte bu iki kavramın karışık kullanımına son vermeyi hedefleyen A.L.Kroeber ile Talcott Parsons (1958: 582-583; Allen'de 1971: 40)'a göre kültür, insan davranışına şekil veren anlam, değer, düşünce gibi örüntülerin ve bunların üzerinden ortaya konan ve doğa kaynaklı olmayan bütün ürünlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını ya da yaratılmasını kapsayan bir süreçken, toplum ya da geniş anlamda sosyal sistem de birey ve bireylerin meydana getirdiği toplulukların arasında cereyan eden "göreli etkileşim sistemi" anlamına gelmektedir.

Kültürü, bireylerin birbirinden öğrendiği davranış, dil, inanç, tutum ve değerler bütünü olarak da tanımlayanlar vardır (Cavalli-Sforza and Feldmann 1981; Boyd and Richerson 1985; Parisi vd.'de 2003: 163-179).

Kültür kavramı, bireyler tarafından toplumsal yaşam dâhilinde öğrendikleri ve ortaklaşa üretip paylaştıkları bir yaşayış modeli ya da "yaşama deseni" olarak da tanımlanmaktadır (Kluckhohn'dan aktaran Haralambos ve Holborn 1991: 1-3; Oktik'te 2002: 86-92). Bir sosyo-kültürel gerçeklik olan kültürün çoğu zaman bireyler farkında olmayabilmektedir (Haralambos ve Holborn 1991: 1-3; Oktik'te 2002: 86-92).

Yukarıda zikredilen bilimcilerin ortaya koyduğu tanımdan hareketle kültürel değişimi toplumsal boyutta yaşantı tarzında beliren modifikasyonlar bütünü olarak tanımlamak olanaklıdır (Allen 1971: 40).

Nihayetinde birbiriyle karşılıklı bir etkileşim içinde oldukları tartışma götürmeyecek kadar net olmasıyla birlikte sosyal değişimle kültürel değişim arasındaki ayırımın net olması gerekmesiyle beraber bu iki kavramı ayrı ayrı ya da birlikte kullanmakta olan araştırmacıların von Wiese (1956: 9; Allen'de 1971: 42-43) tarafından da önerildiği gibi "vurgu noktalarını" veya yaklaşım perspektifini açıkça ortaya koymaları gerekmektedir.

Böyle bir açıklamanın ardından Francis R. Allen (1971: 43) beşeri ilişkiler yumağında cereyan eden değişimin, konuya ancak sosyal ile kültürel değişim kavramlarının birlikteliği üzerinden yaklaşılması en uygun olacağı nedeniyle *sosyo-kültürel değişim* kavramını kullanmayı yeğlediğini be-

lirtmekte ve bunu, toplum ile kültürü aynı kağıdın iki yüzüne benzeterek her bir kültürün altında mecburen toplumsal yönün yattığını, dolayısıyla bu iki varlığın hangisinin öncelikli ya da ağırlıklı olduğuna ilişkin tartışmanın çok da anlamlı olmadığını belirten Kroeber (1948: 267-268)'in sözleriyle pekiştirmektedir.

Her ne kadar "vurguyu" sosyal sistem üzerine koymaktaysa da Wilbert E. Moore kültürel değişimden söz edebilmek için bu sürecin altında mutlak bir biçimde "sosyal oyunculara" yer verilmesi kaçınılmaz olması gerçeğine dikkatleri çekerek onun da sosyo-kültürel değişim kavramının kullanılması lehine tutum izlediği ifade edilebilir (Allen 1971: 44).

Sosyo-kültürel değişim kavramının bu çalışmada bu karma biçimiyle kullanılmasında tercih edilmesini yukarıda konu bağlamında dile getirilen görüşlerin etkili olduğu söylenebilir.

Sosyal değişimin kimi araştırmacılar tarafından toplumun sosyo-kültürel dönüşümü olarak algılandığı da bir gerçektir (Seyyar 2004: 661-662).

Sosyo-kültürel yapıyı meydana getiren unsurlarda, ister kısmi isterse topyekûn bir seviyedeki cereyan eden değişim sosyo-kültürel değişim olarak tanımlanabilir (Tezcan 1984: 2-3; Aslan 1999: 25-32).

Sosyo-kültürel yapı ise insanların toplumsal boyutta yarattığı ve kullandığı maddi ve maddi olmayan düzeydeki her şeyi, yani araç-gereçleri, toplumsal kurum ve ilişkileri, anlam ve değerleri, norm ve gelenekleri kapsayan bir bütünlüktür (Tezcan 1984: 2-3; Aslan 1999: 25-32).

Toplumun bir çeşit kimliği olarak tasvir edilebilecek olan kültürel yapı, kültür kurumlarının arasında cereyan eden ilişkiler bütünlüğü olarak tanımlanabilir. Bu kültürel yapı, sosyal ilişkilerin bir bütünlüğü olarak ifade edilebilecek olan sosyal yapıyla etkileşim halindedir (Eser 1999: 55-141).

Orhan Türkdoğan (1977: 42)'a göre sosyo-kültürel sistemin bütününü etki alanı kapsamına alan coğrafya, teknoloji ve kültür olmak üzere üç ana etken tarafından belirlenen toplumsal değişme (sosyal değişme) toplumsal boyutta cereyan eden başkalaşım sürecidir (Eser 1999: 55-141).

Sosyo-kültürel yapıyı oluşturan unsurlar hakkında ise Emre Kongar (1985: 35)'ın ifadesiyle sosyal yapı ile kültürel yapının birlikte sosyo-kültürel yapıyı ortaya koydukları ifade edilebilir. Bu yapı aynı zamanda "insan etkileşimi sonucunda oluşan normlar, töreler, gelenek ve kurallar bütünü ve yine bu bütünün insan yaşamı üzerindeki kontrolü sonucunda ortaya çıkan ilişkiler dizgesi"dir (Eser 1999: 55-141).

Kuramsal çerçeveyi oluşturürken aslında hem sosyo-kültürel değişim (*socio-cultural change*) hem de kültürel yayılma (*cultural diffusion*) kuram-

larına ve bunlara ilişkin çeşitli görüşlere yer verilecektir. Bunun nedeni Hakasya ile Türkiye arasındaki coğrafi mesafenin büyük, çevresel ve iklimsel koşulların çok farklı, sosyo-kültürel ortamın çok çeşitli olmasından kaynaklanmaktadır. Doğal olarak bütün bu ve burada sayılmayan etmenlerin etkisiyle yüzyıllarca süren bir tarihi süreç/gelişim içerisinde sosyo-kültürel değişimin yaşanması kaçınılmazdır. Buna karşın da acaba her iki coğrafyada Şamanlık ya da halk inancı olarak adlandırılan kültürel katmanda bir ortaklık izleri halen mevcut mudur? Bu ve buna benzer başka sorulara yanıt aramak amacıyla araştırmanın temellendirileceği dayanaklar olarak hem sosyo-kültürel değişim hem de kültürel yayılma kuramlarına burada kısaca değinilecektir.

Kültür alanında meydana gelen değişim ya da devam eden süreklilik konusunda bir şey söyleyebilmek için her şeyden önce ortada bir "toplumsal alan" (*social space*)'ın olması şarttır. Sosyal saha konusunda ise çok sayıda sosyoloji düşünürü emek sarf etmiş, çalışmalar ortaya koymuştur. Bunların arasında ilklerin içinde XVIII. yüzyılın tanınmış düşünürlerinden Descartes, Thomas Hobbes, Leibnitz ve E.Weigel'den sonraki dönemlerde F.Ratzel, G.Simmel, E.Durkheim, Robert E. Park, Emory S.Bogoradus, Leopold von Wiese gibi isimleri saymak olanaklıdır (Sorokin 1959: 3).

Kültürel öğelerin hareketine ya da taşınmasına iletim (*transmission*) denir. Sözlü ve yazılı olmak üzere iki tür yoldan gerçekleşen kültürel geleneğin iletimi ise senkronik (*synchronic*) ve diyakronik (*diachronic*) olmak üzere ikiye ayrılır. İlkinde gelenek/lerin bir kültür ortamından başka bir kültür ortamına dâhil olmak üzere gerçekleştirilen yolculuk esnasında geçirdiği ya da geçirdikleri dönüşümü tanımlamak için kullanılmaktadır. İkincisi de esas itibariyle aynı kültürel ortamda cereyan eden bir kültürel gelenek dönüşümünü tarif etmektedir (Elman ve Gershoni 2000: 1-26).

Kültürün içerdiği öğelerin iletimi ve düşünce, inanç ve buna benzer kültürel değişim alanındaki etkilerine ilişkin araştırma birçok açıdan sürdürülebilir. Bunların içinde özellikle iki yaklaşım önemlidir. Bunlardan ilki söz konusu araştırma yazılı aktarma kaynakları üzerinden, bir diğeri de kişisel temaslara ilişkin bir düzeyde yürütülebilir (Idel 2000: 138-165).

Kültür alanında meydana gelen değişim aslında sosyal değişme ile alakalıdır. Burada sosyal kökenli değişimler kültür içerikli değişimlerin nedeni olur. Dinamik bir süreç olan bu değişim toplumbilimde sosyo-kültürel değişme şeklinde tanımlanır (Nirun ve Erdoğmuş 1977-1978: 121; Çapçı'da: 1985: 9).

İnsanlık tarihinde dinamik bir süreklilik gösteren bir süreç olan kültür değişimi (*culture change*) toplumsal boyutta maddi, manevi ve sosyal

statüko düzeninin dönüşüm geçirmesi olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte hem evrim hem de yayılma olarak adlandırılan iki çeşit kültürel değişim süreci aslında birbirinden çok da farklı ve kopuk değildir. Yayılma tipi kültür değişimi konusunda yürütülen araştırmalar sonucunda bu çeşit kültür değişim sürecinin ana kuralları hakkında bilgiler elde edilmiş, özellikle "inançlar ile geleneksel yaşam tarzları"nın neden sosyo-kültürel değişime bir çeşit dirençli olduklarının anlaşılmasına dönük açıklık getirilmiştir (Malinowski 1961: 1-3).

Türk kültürünün dünyadaki diğer kültürler kadar zengin bir içeriğe sahip olup birçok kültürden farklı olarak oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış olduğundan söz edilebilir. Araştırmacıların ulaştıkları bilgi ışığında en az iki bin yıllık bir tarihi süreçte sürekli göç ve etkileşim içinde bulunan Türk kültürü, Hakasya'dan Türkiye ve Avrupa'ya kadar, kuzeyde ise Kutuplar bölgesi ve güney-doğuda da Çin coğrafyası içlerine dek uzanan bir alanı kapsamış, bu alanlarda mevcudiyetini devam ettirmiştir. Söz konusu bu süreç içerisinde temasa geçilen çeşitli inanç ve kültürel sistemlerle etkileşime karşın bu geniş coğrafyada yüzyıllar içerisinde kuşaktan kuşağa varlığı aktarılan ve uygulama ile anlam içeriği bütünlüğü motifini koruyan geleneksel halk inançları günümüzde de canlılığını sürdürmektedir. Bu bütünlüğün içerisinde yer alan inançlar ve bunlarla ilgili uygulamaların kaynağında Şamanlık/Kamlık inanç sisteminin yattığı ifade edilebilir (Koç 2007: v-vi).

Bu geniş coğrafyaya yayılıp varlığını sürdüren Türk kültüründe toplumsal ve kültürel değişimlerin sonucunda halk inançları ve uygulamaları boyutunda değişimler ve anlam kaymaları meydana gelmiş olsa da günümüzde yaşayan ve köklerini eski Türk döneminden alan inanç ve uygulamalar Türk kültürünün çeşitli coğrafyalarda sosyo-kültürel bütünlüğünü sağlayan "en asli ve özgün unsurları"ndandır (Koç 2007: v-vi).

Yunus Koç tarafından dile getirilen bu tespitler araştırmamız kapsamında özellikle Hakasya ile Türkiye'de günümüzde varlığını sürdüren benzer tören ve inanışların açıklanması bakımından önemlidir. Bununla birlikte söz konusu bu araştırmada Şamanizm'den kaynaklanıp başka inançsal kültürlerde de varlığını sürdürdüğünü düşündüğümüz inanış ve törenler/uygulamalar benzerlik noktasında Sibirya'dan Türkiye'ye uzanacak biçimde değil, doğrudan Hakasya ve Türkiye'deki bu motifler karşılaştırılacak biçimde ele alınmaktadır.

Türk kültürünün tek merkezden geniş coğrafyaya yayılmış olduğu gerçeğinden yola çıkıldığında ise kuramsal anlamda kültürel yayılmadan

söz etmek yerinde olabilir. Kültürel yayılmanın (*cultural diffusion*) ise daha önce Malinowski'nin (1961: 1-2) tanımlamasında değinildiği gibi, bir kültürün farklı toplumlarla temas ederek yayıldığı durumda söz konusu olduğu ifade edilebilir. O halde, "Türklerin belirli bir coğrafyadan dünyanın dört bir yanına dağılması ve bu süreç esnasında farklı kültürel dairelerle temasa ve etkileşime girmelerine karşın kendi çıkış topraklarındaki (Asya kıtasının ortası) kültürlerine ait belirli unsurları, ulaşıp yurt edindikleri topraklarda da yaşatmalarını kültürel yayılma olarak algılamak olanaklı mıdır?" sorusu dile getirilebilir.

Türk kültürüne ilişkin olarak yayılma kuramı bağlamında "Kültür çevresi" (*Kulturkreis, cultural circle, cultural field*) kavramını kullanan "Viyana Diffusion'cuları"ndan söz edilebilir. Bununla birlikte Türk halklarının da dâhil olduğu Ural Altay veya Turan kültür çevresi konusunda öncü araştırmacılardan Avusturya asıllı Oswald Menghin ve Macar kökenli Jeno Darko'nun çalışmaları da zikredilebilir (Kafesoğlu 2004: 36-38).

Elbette kültürel yayılma olgusu dünyada yalnızca Türklerle sınırlı değildir. Dünyada birçok toplum ata yurdu kavramıyla belirlenebilecek olan ilk coğrafyalarından yüzlerce ve hatta binlerce kilometre kara ve hatta deniz üzerinden farklı topraklara yayılmış, yanlarında da "çıkış kültür"üne ait bir ya da birden çok unsur getirmiş ve yaşatmış ya da halen de yaşatmaktadırlar.

Latince göç anlamına gelen *migratio* sözcüğünden türeyen İngilizcedeki *migration* kavramı insanların yerleşim yerlerinden başka bir yere göç etmelerini ifade etmekte ve *geri dönüşlü* ile *geri dönüşsüz* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Abdulova vd. 2007: 155). Konumuz itibariyle göç olgusunun bu sürece dâhil olan insan toplumlarındaki kültürde farklı kültür/lerle temastan dolayı meydana gelen etkileşim (Abdulova vd. 2007: 156) önemlidir.

Din ile toplumsal-kültürel değişim arasındaki ilişki içerisinde din kurumu hem bağımsız hem de bağımlı değişken olarak yer alabilmektedir (Allen 1971: 103). Daha doğrusu bunların arasında etkileşim söz konusudur.

Dinin sosyo-kültürel değişimdeki yeri hakkında dinin tarihin bir çeşit itici gücü olduğu görüşü doğruysa bu toplumsal kurumda meydana gelen değişimlere ne demeli ya da bunları nasıl açıklamalı? Bu tür soruları sorarak düşüncelerini yürüten Francis R. Allen (1971: 103)'e göre; dinsel alanda meydana gelen değişimlerden biri de son dönemlerde dinin "tanrı-odaklı" yerine "insan-odaklı" bir hal almaya başlamasıdır. Daha açıkçası din mevcut olduğu toplumda dahili konumda olup toplumun üyelerine

hizmet eder, oysa sondakiler hem çok geniş yelpaze etkiye mahsur kalmakta hem de ABD'de olduğu gibi mensup oldukları kilisenin dışında da çok sayıda farklı inançlara sahiplik etmektedir. Ancak bütün bu değişimlere karşın din kurumunun aslında toplumsal boyutta güçlü bir tutucu etmen olduğu tartışılmaz (Herberg 1964: 233-234, Yinger 1957: 300-301'den aktaran Allen 1971: 103). Belki de din kurumunun tutuculuğu onun gelecekten ziyade geçmişe yönelik bir biçimde tutum izlemesiyle ilgilidir. Bunu, örneğin, Katolik Kilisesinin boşanma ve doğum kontrolü gibi konulardaki görüş bildirilerinden izleyebilmek olanaklıdır. Ancak buna karşın dini kimliği Katolik Hristiyan olan çok sayıda kişinin hem bu kimliği yaşaması hem de, örneğin, doğum kontrolü yaptırması aslında harici kaynaklı etkinin söz konusu olduğunu açıkça göstermektedir (Allen 1971: 103-104).

R. E. Park, E. S. Bogardus ve W. O. Brown gibi tanınmış toplumbilimcilerin geliştirmiş oldukları sosyo-kültürel temas kuramlarına göre etnik açıdan çeşitli insan toplulukları bir araya geldiğinde aralarında belirli aşama ve devrelerden oluşan bir etkileşim süreci ve buna bağlı olarak da sosyo-kültürel değişim yaşanmaktadır (Berry ve Tischler 1978: 149-153; Aslan'da 1999: 25-32).

Bununla ilgili olarak farklı etnik ve kültürel kimliklere sahip insan kümelerinin bir araya gelip "temas" (*contact*) kurmaları, aralarında ortaya çıkan "rekabet" (*competition*), zaman içerisinde ulaşılan düzenleme, "ayarlama/uyarlama veya çözüm" (*adjustment or accommodation*), en son aşamada da varılan "özümleme ve birleş(tir)me" (*assimilation and amalgamation*) gibi safhalardan oluşan *R.E. Park döngüsü* mevcuttur. Buna ek olarak *E.S. Bogardus döngüsü*nden söz edilebilir. Bu modelin aşamaları ise şöyledir: 1) Farklı insan kümelerinin ilk temasları esnasında ortaya çıkan şaşkınlık, ilgi ve hatta sonucunda sempatinin oluştuğu "merak" (*curiosity*), 2) Ekonomik olmadığından belirli bir örtüşme dahi arz eden çıkar karşıtlığından tek taraflı ya da karşılıklı gösterilen "ekonomik benimseme" (*economic welcome*), 3) Zaman içerisinde "dışarıdan gelenlere" karşı yükselen "sanayi ve sosyal düşmanlık/karşıtlık/çekişme" (*industrial and social antagonism*), 4) Bunun ardından gelen yasalar düzeyindeki düşmanlık, 5) Buna tepki olarak toplumdaki kimi bireylerin, hem beşeri organizasyon hem de mali kaynak açısından oldukça zayıf bir örgütleniş içinde de olsa ortaya çıkıp bu adaletsizliğe karşı mücadeleye girişmelerini ifade eden "hoşgörü ve adil oyun eğilimleri" (*fair-play tendencies*), 6) Bu tür savaşımlara rağmen yasalar düzlemindeki düşmanlığı körükleyen güçlerin

galip gelip yabancıların aleyhine olan istedikleri yasaları devreye sokmayı başarmalarının ardından ortaya çıkan, düşmanlık hareketlerinde azalışı getiren, hatta oluşan bu ortamda göçmenlere karşı daha adil ve hoşgörü temelli savların dile getirilmesine ve desteklenmesine yol açan ve bir çeşit "yerliler" ile "yeni gelenler" arasındaki antagonizmde bir durulma dönemi olan "devinimsizlik" (*quiescence*), 7) "Yeni gelenlerin" bir şekilde yerleşmelerinin ardından ortaya çıkan ve ata yurt kültürüyle temassızlık ve kopukluktan dolayı bir çeşit "yitik nesil" olarak bilinen "ikinci kuşak güçlükleri" (*second-genaration difficulties*).

Son olarak da *W.O. Brown döngüsü*ne yer vermek gerekmektedir. Bu modelin aşamaları şöyle özetlenebilir: 1) Farklı insan kümelerinin asgari düzeyde süren ve genel hat itibariyle sınırlı ölçüde alış-verişin yer almasıyla göze çarpan ilk sosyo-kültürel ve ekonomik temaslarından doğan karşılıklı çıkarlar temelindeki biraradalık ya da varoluş (simbiyotik), düşük seviyeli gerginlik, korku, hatta güvensizlik ve merak karışımı olan "başlangıçtaki simbiyotik ve kategorik tipi temaslar" (*initial contacts of a symbiotic, categoric sort*), 2) Zamanla ortaya çıkan toplumun içindeki statü mücadelesi istisna olmak üzere toprak, kaynak ve hatta hayatta kalma mücadelesinin yer aldığı "çatışmanın belirmesi" (*emergence of conflict*), 3) Bunun neticesinde "zayıf grubun" dayatılan koşulları kabul etmesi durumu anlamına gelen "geçici çözümler" (*temporary accommodations*), 4) Böyle bir ortamda "zayıf grubun" ortadan silinmeyip varlığını "güçlü gruba" karşı yine de tehlike algılanmasına sebebiyet verecek düzeyde sürdürmesi ya da "güçlü grubun" "zayıf düşen grubun" kendisiyle "kaynaşmasını" (*fusion*) engellemesi halinde ulaşılan çözümler geçici olacağı için yenilen grubun veya bu gruba mensup bireylerin yenen grubun sosyal yaşantısında, bu yaşantıda mevcut kurallara uyum sağlamak, kültürlerini idrak edip intibak haline girmek suretiyle egemen grubun bireyleriyle hak, statü ve ayrıcalıklar elde etme bağlamında toplumsal düzlemde rekabet ve çatışmalara girişmesini ifade eden "statü savaşımı" (*struggle for status*), 5) Bu savaşımın yoğunluğunun artmasıyla birlikte her iki grubun da kendi güç ve olanaklarını seferber ettiği, böyle bir ortamda ırk temelli önyargı/ların meydana çıkıp yaygınlık kazandığı, "egemen grubun" statüsünü sürdürmeye çabaladığı, "yenik grubun" ise mevcut statükoyu, çıkarları doğrultusunda siyaset üreten ya da söylev yürüten sosyo-politik hareket ve kuruluşları desteklemek suretiyle kendi lehine çevirmeyi planladığı "seferberlik" (*mobilization*) ve 6) şu üç seçenek veya kombinasyondan oluşan "çözüm" (*solution*) aşaması: a) "Yenik grubun" egemen küme tarafından uygulanabilirliği bulun-

mayan "tamamen tecrit ediliş" (*complete isolation*) uygulaması, b) yenik kümenin günümüzde demokrasi düşüncesinin yaygınlık kazanmasıyla güçleşen, üstün grubun otoritesi ve egemenliği altına alınarak bağımlı kılınması (*subordination*) c) Kısa dönemde uygulanması güç olmasına karşın uzun dönemde kaçınılmaz olarak vuku bulması beklenen "özümleme ve kaynaştırma" (*assimilation and fusion*) (Berry ve Tischler 1978: 150-153; Özönder'de 1998: 195-204).

Yukarıda verilen döngüler ya da çemberler kuramları aslında Sibirya'dan Ön Asya'ya uzanan Türk sosyo-kültürel yapısının günümüzde arz etmekte olduğu çeşitliliğin nasıl meydana geldiğini gösterebilme ve açıklayabilme açısından oldukça işlevsel olabilir. Günümüzde Türkiye'ye doğru uzanan ve hatta Kuzey Afrika'ya kadar ulaşan Türk sosyo-kültürel çevresi bu yayılma süreci esnasında kaçınılmaz olarak çeşitli sosyo-kültürel temaslar ve etkileşimler geçirmiştir. Bu gün Türk halklarının dinsel kimlik açısından çeşitliliği, dillerdeki yabancı sözcüklerin mevcudiyeti gibi göstergeler bu süreçlerin izleri olarak algılanabilir. Bundan hareketle az önce yer verilen araştırmacıların kuramları konumuz itibariyle bu biçimde değerlendirilebilir ya da sınanabilir.

Sosyo-kültürel alanda yaşanan değişimin itici gücünün daha çok içsel kaynaklı etkenlerden ileri geldiğini savunan ve yayılma (*diffusion*)'nın sosyo-kültürel değişim sürecindeki etkisine yetersiz ilgi gösteren Pitirim Sorokin (Allen 1971: 126-127, 133)'in kuramına ilerleyen bölümlerde yer verilmiştir.

Burada benzerlik kurmak gerekirse Türk ya da Türk dilini konuşan toplumların doğudan batıya yayıldıkça Sibirya'daki Şamanların/Kamların değişen sosyo-kültürel ortamla birlikte Orta Asya'da Müslüman olan Bakşılar/Baksılara dönüşmesi ve farklılaşmış işlevlere sahip olmaları gerçeği dile getirilebilir.

Yapısal farklılaşma kuramı temelinde toplumsal değişimi izah etmeye çalışan Winston White (1961: 70-72, 160; Allen'de 1971: 152) ise bu konuda vurguyu uyumculuk (*conformity*) olgusuna yapmaktadır. Uyumculuk kavramı ise bireyin veya sosyal bir grubun içinde bulunduğu toplumun veya çoğunluğun sahip olduğu norm, değer, davranış kalıplarına uyma, kısa veya uzun süre için benimseme olarak tanımlamak mümkündür (Marshall 1999: 132, 774).

Talcott Parsons toplumsal sistemin içinde yer alan kimi etkenlerin değişimin ortaya çıkmasında aktif bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Bunları kabaca şu şekilde tarif etmek olanaklıdır: "a) sapmaya yönelik

doğuştan olan eğilimler, b) değerler konusunda yön bulma açısından bütünleşmenin eksikliği ve c) kültürel yapılandırmaya odaklanma gibi değişimin olumlu kurumsal kaynakları" (Parsons ve Shils 1951: 231-232).

Toplumsal boyutta sosyo-kültürel değişimin her zaman akıcı bir biçimde cereyan edebilen bir süreç olmadığı tahmin edilebilir. Çünkü toplumun içinde değişimden yana olan güçler varsa, statükocu olarak tanımlanabilecek güçlerin varlığı da söz konusu olabilir. Bunu ifade eden Talcott Parsons'a göre sosyo-kültürel değişime yol açan etkenler (1) mevcut sistemin içinde olumsuz olarak statükodan sapma eğilimleri, (2) değer algılama alanında bütünlüğün eksik sağlanmış olmasına ilişkin duygu ya da hoşnutsuzluk, (3) mevcut sistemin içinde statükodan olumlu anlamda değişim tetikleyicisi faktörler olarak tanımlanabilir. Anılan bu sosyal unsurların karşı cephesinde de toplumsallaşma ve sosyal denetim gibi araçlara dayalı istikrar ya da değişime karşı koyma güçleri yer almaktadır (Allen 1971: 49).

Sosyo-kültürel değişimden söz ederken şunu da belirtmek gerekir. Sosyo-kültürel sistemlerle bu sistemlerin içinde yer alan alt sistemler geçirdikleri değişim oranları açısından farklılık arz edebilir. Bu fikirler daha da açılabilir. Şöyle ki, (1) aynı sosyal sistemin içinde yer alan iki alt sistem yaşadıkları değişim oranları açısından birbirinden farklılık gösterebilir, (2) sosyo-kültürel sistem ya da bu sistemin içindeki alt sistemlerin geçirdikleri değişim oranlarında zaman zarfında değişiklik yaşanabilir (Allen'de 1971: 52).

Sosyal ve kültürel değişim geçiren toplumsal kurumlar arasında Francis R. Allen (1971: 52)'e göre inanç kurumu diğerlerine nazaran değişime karşı direnmeye daha eğilimlidir. F.R. Allen'in dediği gibi toplumsal kurumların arasında farklı oranlarda değişim süreçleri yaşanabilir, ancak ele aldığımız konuda zaten değişime dirençli olabilecek bir kurumun içinde zaman zarfında hem önemli değişimler hem de önemli direnmeler yaşanmıştır.

Türklerin batıya doğru yayıldıkça tarihî süreçte göçebelikten yerleşikliğe doğru geçmeleri gerçekleşmiştir. Bu bir gerçekse, Türklerin kültürel hayatında oldukça önemli sosyal ve kültürel değişimlerin vuku bulduğu tahmin edilebilir.

Etkileşim sürecinin oldukça karmaşık olabileceğini gösteren örnekler de Türk tarihinden verilebilir. Nitekim toplumsal boyutta inanç sisteminin değişimi yönünde kayıtsız kalan, bunu destekleyen ya da buna şiddetle karşı çıkan güçler her zaman vardı, günümüzde de vardır. Bu istikametteki konuşmaya bir dayanak olarak eski Türkler döneminden örnekler vermek yerinde olacaktır. Mesela eski Türkler döneminde toplumda önde gelen çeşitli

şahsiyetlerin muhtelif inanç sistemlerine geçtiği ya da eski inanç konusunda bağlı kalmaya özen gösterdikleri görülebilmektedir. Gök Türk Kağanlığına devlet olarak en güçlü devrini yaşattığı bilinen Taspar Kağan (572-581)'ın Budizm inancına, kimi Uygur yöneticilerinin Manihaizm ya da Budizm dinlerine mensup oldukları halde eski Türk döneminde hükümdar olabildiklerinin tam tersi olarak kimi zaman da hükümdar olacak kimsenin inançsal kimliği konusunda titizlik gösterilmekteydi. Arap gezgini Ebû'l-Ḳâsim Muḥammed bin Ḥavḳal'ın (ölm. 977'den sonra) 977 tarihli Suretü'l-Arz adlı eserinde Hazar döneminde Kağan olabilmek için gereken koşullardan biri de aday kişinin inançsal kimliğinin Musevî olmasına ilişkin olduğu anlatılmaktadır. Başka bir örnek ise İbn Fazlan tarafından aktarılmıştır, o da Küçük Yınal adlı bir Oğuz beyinin daha önce inanç olarak Müslüman olduğu halde toplumsal baskıdan ötürü bu inancından uzaklaştığına ilişkin bir örnektir (İbn Fazlan 1995: 39, Taşağıl 1995: 16-55, Yörükan 2004: 122-123'ten aktaran Erkoç 2008: 13, 40). Burada yer verilen örneklerden de anlaşılabileceği üzere Türk tarihinde sosyo-kültürel değişim sürecinin dinsel yönü oldukça karmaşık bir hal arz etmekte olup; hem değişimden yana hem de değişime karşı olup eski kültürü koruyup devam ettirme yönünde işleyen çok farklı dinamiklerin söz konusu olduğu söylenebilir.

Bu konuda başka bir örnek Köktürkler (Gök Türkler) döneminden verilebilir. Aç halkı besleyebilmek, çıplak halkı giydirebilmek adına savaş gibi bir siyasetin gayet doğal bir araç olarak görüldüğü bu dönemde yazıtlar vasıtasıyla üst tabaka ile halk arasında gelenek farkı ortaya belirgin bir biçimde konulmuştur. Nitekim Türk topraklarında hâkimiyet Çinlilerin eline geçince üst tabakaya mensup Türkler bu yeni konuma oldukça kısa zamanda uyum gösterirken, alt tabakadan olan halk kitleleri ise tam tersine geleneksel kültüre çok daha bağlı kalmış, yabancı kültür etkisine karşı direnmiştir. Aynı gelişmeler Leh egemenliği döneminde Batı Rus eyaletlerinde gözlemlenmiştir. Halk ile üst tabaka arasında meydana gelen bu gerilimden ustalıkla yararlanabilen Han soyuna mensup Türkler hem Çin'e karşı ayaklanmayı organize edebilmiş hem de bağımsız Türk devletini yeniden kurabilmiştir (Barthold 2004: 14).

Bir inançsal sistemden başka bir inançsal sisteme zamanında geçiş yaşayan Türk toplumunda buna benzer bir şekilde önceki dinsel uygulamaların varlığını sürdürmeye devam ettiği, bunun ise sosyo-kültürel sürekliliğe ve bütünlük anlamına geldiği söylenebilir.

Bunun, yani inançsal sistemlerin arasındaki etkileşimin yalnızca Türkler ve İslam için geçerli olmadığını, Hristiyanlık ve bu inanç sisteminin teb-

ligatçılık uygulamalarının söz konusu olduğu bölgeler için de geçerli olduğunu görebiliriz. Özellikle Hristiyanlık tebligatçılığının, yani misyonerlik uygulamalarının geçtiği topraklara bakıldığında her şeyden önce yerli kökenli tarikat ve mezheplerin çokluğu göze çarpmaktadır (Wilson 1969: 361-383).

Değişime karşı en dirençli sosyal kurumun din müessesesi olduğu söylenebildiği halde, daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi inanç sistemleri de değişime tabi olabilmektedir (Kehrer 1996: 88).

Toplumsal boyutta meydana gelen inançsal değişim ise sosyal bir nitelik arz etmekte, yani ancak toplumla ilgili olarak anlam kazanmakta ya da anlamlandırılabilmektedir. Dolayısıyla toplumsal değişim ile dinsel değişim arasında etkileşimden söz edilebilir. İnanç sisteminin sosyo-kültürel hayatın içerisinde önemli bir yere sahip olması gerçeği söz konusuysa o zaman bu kurumda şu ya da bu nedenden ötürü ortaya çıkacak "küçük değişmelerin" dahi bütün toplumsal alanda oldukça büyük etkilere yol açması beklenebilir (Kehrer 1996: 92-93).

Günümüzde toplumsal ve kültürel yaşantının inançsal bölümünde meydana gelen başkalaşım süreci halen etkileri açısından geçerliliğini korurken, aslında bu tip dönüşümlerin "köklü sosyal değişmenin" itici gücü olmaktan uzaklaşmakta olduğuna ilişkin görüşler de mevcuttur (Kehrer 1996: 94).

Pitirim Sorokin'in Kültür Değişimi ve Toplumsal Hareketlilik kuramına girmeden önce geometrik ve toplumsal alanların kısaca tanımlanması yararlı olabilir. Üç boyutlu olan geometrik alandan farklı olarak sosyal alanın esasında yatay ve dikey gibi ikiye indirgenebilmesiyle birlikte çok daha fazla boyutu vardır. (Sorokin 1959: 7).

Esas itibariyle yatay ve dikey boyutları bulunan toplumsal hareketlilik kuramında hem dikey hem de yatay boyutlarda sosyal hareketlilik hem toplum dâhilinde hem de toplumlar arası düzeyde veya aynı coğrafyada ya da farklı coğrafi mekânlar arasında cereyan edebilmektedir (Sorokin 1959: 133, 136, 160).

Bu noktada Pitirim Sorokin'in Kültür Değişimi ve Toplumsal Hareketlilik kuramı dâhilindeki fikirlerine yer verme gerekliliği doğmaktadır. Çünkü Türkiye ile Hakasya arasında geometrik alan ile sosyal alan bağlamında büyük mesafeler ve farklılıklar mevcuttur. Bunun dışında her iki coğrafya arasında toplumsal hareketlilik olarak kabul edilebilecek süreçler yaşanmış ve günümüzde de yaşanmaya devam etmektedir. Şamanlık/Kamlık inanç sistemi bir kültürel değer olarak ele alınırken hem Hakasya hem de Türkiye'deki benzerlik ya da farklılık taşıyan izlerin ortaya konulması için So-

rokin'in toplumsal hareketlilik ve kültür değişimi kuramında yer verdiği önermelere başvurulacaktır.

Sorokin'e göre bir kültür odağından başka bir kültür merkezine doğru hareket eden ya da taşınan kültürel nesne ve değerler genellikle kendisinden başka bir kültüre dâhil olurken değişim veya dönüşüm deneyimler. Bu kültürel nesne ya da değer, bir birim olabildiği gibi bir sistem de olabilmektedir (Sorokin 1959: 604).

Ancak kültürel nesne ya da değerin herhangi bir değişim/dönüşüm yaşamadığı durumlar da vardır. Yola çıkılan kültür ile varılan yerdeki kültür arasında bir benzerlik ya da göreli türdeşlik olduğunda kültürel nesne veya değerler esas itibariyle değişim ya da dönüşüme uğramamaktadır (Sorokin 1959: 604).

Öyleyse denilebilir ki, Sorokin'e göre çıkılan kültür ile varılan kültür arasında türdeşlik söz konusu olmadığı zaman kültürel değer ya da nesneler değişim geçirirler. Bu bağlamda iki kültür arasında ne kadar çok farklılık olursa o denli yüksek oranda kültürel nesne ve değerler hem yatay toplumsal hareketlilik hem de yabancı kültürle temasa geçme noktasında değişim ya da dönüşüm yaşarlar (Sorokin 1959: 604).

Çıkış ve varış kültürleri arasında esaslı bir farklılık söz konusu olduğunda çıkış kültürüne ait kültürel nesne ya da değer yeni kültüre dâhil olamamaktadır.Bir kültürden başka bir kültürel ortama taşınma ve içine girme esnasında anlam, kullanım ve işlevler açısından kültürel nesne ya da değer aynı kalamamakta ve değişime uğramaktadır (Sorokin 1959: 604-605).

Esasında tüm dünyanın bir değişim halinde olduğu kabul edilirse, Rusya'nın Fin-Ugor halklarından Komi halkına mensup olup Harvard Üniversitesinde ilk kürsü ve Amerikan Sosyoloji Birliği başkanlığını yapmış bulunan Pitirim A. Sorokin'in (1889-1968) sürekli etkenler dolayısıyla sürekli bir sosyo-kültürel değişimin söz konusu olduğuna ilişkin kuramı daha da dikkat çekici olacaktır. Bununla birlikte, Sorokin'e göre sosyo-kültürel değişimin dinamikleri her ne kadar dışsal etkenler de söz konusu olsa dahi çoğunlukla içsel kökenlidir (Allen 1971: 124-137).

Sorokin'e göre (Allen 1971: 127) sosyal sistemde meydana gelen toplumsal-kültürel değişimin üç nedeni olabilir. Bu nedenler ise aşağıdaki gibidir:

1. Dışsal etkenler; 2. İçsel etkenler; 3. Kombine olarak hem dışsal hem de içsel etkenler.

Aynı zamanda toplumların içinde yaşayan bireylerin hayatları da sürekli olarak devinim halinde bulunmaktadır. Farklı hız ve yoğunlukta değişim

süreci yaşayan toplumlar ve bu toplumların içindeki sosyal kurumlar çevre koşullarının hiçbir değişiklik göstermediği durumda dahi – ki böyle bir şey söz konusu değildir - iç ve/veya dış dinamiklerin etkisiyle sürekli olarak değişim yolunda hareket etmektedir (Allen 1971: 1).

Sorokin'e göre "sosyo-kültürel sistem ve onun alt sistemleri olan sanat, felsefe, bilim, hukuk, din ve sosyal, siyasal ve iktisadi teşkilatlanma biçimleri" kendilerinde taşıdıkları değişimi tetikleyici etkenler dolayısıyla değişim geçirirler (Allen 1971: 127). Bu noktada Türklerin Orta Asya'dan Küçük Asya'ya göçü neticesinde ciddi sosyo-kültürel değişimler yaşanmış olduğu kabul edildiği takdirde araştırma konumuz bağlamında ele alınan Şamanlık inanç unsurlarının tören ve inanç boyutunda neden hala varlığını sürdürmekte olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Ya da benzerlik taşıdığını düşündüğümüz bu unsurlar yalnızca şekil ve uygulama olarak aynı kalırken, içerik ve yüklenen anlam itibariyle değişim geçirmiş olabilir mi?

Nitekim dinin aslında tutucu bir unsur olduğu da bilinen bir gerçektir. J. Milton Yinger'in (1957: 300-301; Allen'de 1971: 103) ifade ettiği gibi, dinin en ateşli savunucuları bile dinin yeni değerler ortaya koymaktan ziyade daha çok eski değerlerin koruyuculuğunu yaptığını kabul etmektedirler. Bu durum çok büyük önem arz etmektedir; çünkü göreli bir çıkış coğrafyasında yaşatmakta oldukları ve gittikleri yerlere de taşıdıkları bir dini kimliğe sahip olan Türk halkları, göçler esnasında kaçınılmaz olarak farklı sosyo-kültürel çevrelerle temas etmiş, etkileşimler yaşamıştır.

Din konusunda sosyo-kültürel değişim örneği olarak Türkiye'de yaşayan Kuzey Kafkasyalıları vermek yerinde olacaktır. Bu halkların konumuz açısından özellikle inançsal boyutta deneyimledikleri kültürel süreklilik veya değişim önemli bir ilgi kaynağı konumundadır. Bilindiği gibi ilk inanç sistemleri çok tanrılı bir nitelik taşıyan Kuzey Kafkasyalılar ilk önce Hristiyanlık ile tanışmış, ardından 18. yüzyılda da İslam'ı kabul etmeye başlamıştır. Buna karşın soyluların haricinde halk yine "eski putperestlik" geleneğine bağlılığını sürdürmüştür (Kanpolat 1984: X, 1, 38; Baj: 1969: 82'den aktaran Aslan 1992: 60-61). Aslında Kuzey Kafkasya halklarının hepsi İslamiyet'e geçmemiş, Hristiyanlığı benimseyip günümüze dek bunu yaşatanlar da olmuştur. Ancak Osmanlı coğrafyasına göç edip günümüzde de Türkiye'de yaşayan Kuzey Kafkasyalıların hepsi İslam inanç sistemine mensuptur. Özellikle kırsal kesimlerde İslam inanç sistemi konusunda oldukça yüksek bir bağlılık mevcut olmasına karşın, kimi zaman Kuzey Kafkasya'dan getirilmiş olan eski inançsal geleneklerin izlerine İslam'a uydurulmuş bir biçimde rastlamak olanaklıdır. Örnek vermek gerekirse, Adana iline bağlı Akpınar

köyünde yerleşik Kuzey Kafkasyalı yaşlılar tarafından Abazaca "Amara nıs" (Güneş Tanrısı) adına bir yemin geleneğinin günümüzde de sürdürülmesi çok ilginçtir (Aslan 1992: 62).

Bunun yanı sıra İslam inanç sisteminin Kuzey Kafkasya kökenli bu göçmenlerde eski inanç kültürlerine ait öğelerin çoğunlukla yitmesine yol açtığı da gözden kaçmamıştır. Örneğin, özellikle yaşlıların düğünlerde İslam'a aykırılık nedeniyle "kız erkek ilişkileri" esaslı "kaşen" geleneğini kabul etmemeleri bu açıdan önemli bir göstergedir (Aslan 1992: 62). Dolayısıyla burada bir öncekinin tersine Kuzey Kafkasyalılarda zaman içerisinde meydana gelen sosyo-kültürel değişimin açık bir örneğini görebilmekteyiz.

Şamanizm bağlamında sosyo-kültürel değişimin bir örneğini de ataları Yenisey Kırgızları soyundan gelen ve yüzyıllar önce Hakas-Minusinsk Vadisi'nden Tanrı Dağları bölgesine göç edip yerleşen Orta Asya Kırgızlarında gözleyebilmek olanaklıdır. Yenisey Kırgızları'nın yaşadığı topraklarda günümüzde yaşayan Hakas Türkleri Şamanizm ve Hıristiyanlığa, Tanrı Dağları Kırgızları ise Şamanizm kalıntılarıyla birlikte esas itibariyle İslamiyete mensupturlar. Hakasya ile Kırgızistan arasındaki mesafe Hakasya ile Türkiye arasındaki mesafeye göre çok daha kısadır, ancak buna rağmen her iki toplumda ciddi sosyo-kültürel değişimler meydana gelmiş olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Kırgız Türklerinde günümüzde de birçok Şamanizm unsuru inanış ve tören boyutunda yaşatılmaktadır (Brusilovskiy 2012: 137).

Aynı şekilde günümüz Moğolistan topraklarında yaşamış Köktürklerin bıraktığı yazıtlarda geçen Oğuzlar soyundan gelen ve İslami kaynaklara göre Müslüman olan Oğuz anlamında kullanıldığı ifade edilen (Kafesoğlu 1958: 121-133'ten naklen Tatlılıoğlu 2002: 15) Türkmenlerin yaşadığı Türkmenistan'da da kadim zamanlardan beri yaşamış dinlerden biri de Şamanlıktır (Tatlılıoğlu 2002: 26). Orta Asya'da bulunan Türkmen topraklarına çok daha kuzey-doğudan gelen Oğuzların adı ise ilk kez, Moğolistan'dan başlayıp Tuva ve Hakasya'dan geçen Yenisey Nehri'ne katılan Barlık Çayı kıyısında Yenisey Kırgızları tarafından dikilen 1. Barlık Yazıtı'nda "Altı Oğuz Budunu" [13] şeklinde geçtiği bilinmektedir (Kafesoğlu 1992: 156'dan aktaran Gelekçi 2004: 11). Dolayısıyla Oğuzlar örneğinde Hakasya'nın dâhil olduğu İç Asya'dan Orta Asya'ya ve oradan da Anadolu'ya Şamanlık kültürünün yayılmasından söz edilebilmektedir. Bir genelleme yapmak gerekirse şu fikirlere yer verilebilir: "Türk kültür mirasının özü, yüzyıllar boyunca

13 Daha önceleri 1. Barlık Yazıtı'nda yer alan metinde "Oğuz" kavramını gören Radloff'tan farklı olarak Malov söz konusu bu eski Türkçe sözcüğü "Altı Bağ Budunu" biçiminde okumuştur (Malov 1952: 20-21).

Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türk boylarının, en özgün medeniyet eserleri olarak beraberlerinde getirdikleri değerlerden oluşmaktadır. Bu değerlerin büyük bir kısmı bugün hala Orta Asya'da yaşamaya devam etmektedir. Bunların arasında Oğuz ve Türkmen göçüyle Anadolu'ya gelen anadil Türkçe başta olmak üzere, Türklerin efsaneleri, töreleri, gelenek ve görenekleri" misali değerler sayılabilir. Bu kültürel değerler asırlarca Anadolu topraklarındaki inanç kültürünü etkilemiş, sosyal, kültürel ve hatta siyasal yaşamı biçimlendirmiştir. Orta Asya'dan Anadolu'ya ulaşan ve yerleşen Türkler İslamiyet ikliminde dahi "eski geleneklerini ve törelerini korumuşlar"dır (Üçcan 2002: 13, 14, 16). Hakasya'dan Türkiye'ye veya genel olarak Asya'dan Anadolu'ya cereyan etmiş bu sosyo-kültürel göçle birlikte doğal olarak Şamanizm'in de geldiği ifade edilebilir. Nitekim Anadolu'da mevcut kültür dokusunun kimi unsurları Kamlıktan kaynaklanmaktadır (Güngör, Küçük 1999: 13'ten aktaran Üçcan 2002: 16). Bunun yanı sıra Türkiye'de özellikle Alevilik kültüründe Asya'nın bozkırlarından gelen Şamanizm'in izleri belirgin bir biçimde gözlemlenebilmektedir (Üçcan 2002: 16). Kısaca Sibirya'dan Anadolu'ya cereyan eden bu sosyo-kültürel yayılım sürecinde Şamanlığın da yer aldığından söz edilebilir. Bununla beraber bu süreçte Şamanizm'in aynı kalmayıp bir değişim geçirebilmiş olduğu da tahmin edilebilir.

Kültürün ana unsurlarından dilin içerik açısından veya en azından tanımlanma boyutunda aynı kalmışsa dahi göç esnasında çeşitli kültürlerle temasları da kaçınılmaz olarak yaşadığı bir gerçektir. Hemen burada aslında dilin de ilk kaynak çıkış coğrafyasına nazaran oldukça ciddi bir değişim geçirmiş olduğu da kuşku götürmeyecek kadar açık olduğu belirtilmelidir. Bunun için Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan Türkçe sözlüklere göz atmak yeterlidir. Kaynak coğrafyadan göç etmeyip yerinde kalan kültür alanı da sürekli olarak komşu kültür daireleriyle temas ve etkileşim halinde olacaktır. Dolayısıyla hem göç eden hem de göç etmeyen Türk kültüründe çeşitli kültür daireleriyle temas ve etkileşim süreçlerinin varlığından söz edilebilir. Bu ise hem göç eden hem de göreli olarak yerinde kalan kültürlerde sosyo-kültürel değişimin söz konusu olduğu anlamına gelmektedir. O halde farklı dinlerin de her iki coğrafik uçta yer alan kültürlerin değişimleri üzerinde etkili olduğu gerçeği de hesaba katılırsa en azından birbirinden farklılaşmış Türk kültürlerinden bahsetmek olanaklı mıdır? Bir tarafta göreli olarak tüm gücüyle yaşanan Şamanlık, öbür yanda ise yine göreli olarak tüm gücüyle yaşanan İslam inancı ve bunların getirdiği toplumsal ve kültürel değişimler birbirinden oldukça farklı görünen kültürel tabloları ortaya çı-

karmış veya çıkmalarını sağlamıştır. Ancak bütün bu karmaşık değişim süreçlerine karşın Türkiye coğrafyasında varlığını sürdüren Türk kültürünün Şamanik ögeleri korumuş ve günümüze kadar yaşatmış olması, üzerinde dikkatle durulması gereken bir konudur.

Sorokin'in (1959: 604) sosyo-kültürel değişim teorisine göre çıkış ve varış kültürleri arasında türdeşlik söz konusu ise kültürel öğeler ve değerler genellikle değişim sürecine dâhil olmadan veya olsa dahi pek etkilenmeden taşınır. İşte bu kuramsal önermenin ışığında çıkış coğrafyasıyla varış coğrafyasındaki Türk kültürlerine bakıldığında Şamanik geleneklerin korunduğu ve günümüze kadar yaşatıldığını ifade etmek gerekmektedir. Ancak iki coğrafya arasındaki bu kültürlerin arasında yüzde yüz türdeşlikten söz etmek de oldukça güçtür. Çünkü çıkış coğrafyasıyla varış coğrafyası arasında ciddi olarak başka kültürlerin etkisi ve bu kültürlerle olan etkileşimlerden söz edilebilir.

Yukarıdaki paragrafta geçen tartışmadan hareketle burada sorulması gereken soru şudur: Tüm bu farklılıklara veya ciddi toplumsal ve kültürel boyutlara ulaşan değişimlere rağmen, neden özellikle Şamanik ögeler ve değerler günümüzde iki ayrı uçta, yani doğudaki Hakasya ile batıdaki Türkiye coğrafyasında yaşamlarını sürdüren toplumları sosyo-kültürel anlamda birbirine bağlayan bir köprü işlevi görmüştür ve görmeye devam etmektedir? Bu önemli bir soru, ancak bu soruya yanıt aramak çok başka bir araştırmanın konusu olabilir. Bu araştırmada ise Hakasya ile Türkiye arasında Şamanik olarak nitelenebilecek veya eski Türk inancına mensup olduğu ifade edilebilecek benzer veya yakın tören ve uygulamaların varlığının söz konusu olup olmadığı irdelenecektir.

Hakasya ile Türkiye arasında Şamanizm bağlamındaki inanış ve/veya uygulamaların varlığı söz konusu ise bu durum Sorokin'e göre (1959: 504) çıkış ve varış noktaları arasındaki kültürlerin yakınlığının bir kanıtıdır, çünkü anılan araştırmacı arada ciddi farklılıklar olduğunda gelen kültürel öge ve değerlerin yeni ortamda kök salmakta ve kültüre yerleşmekte zorluk çektiğini ifade etmektedir.

O halde Pitirim Sorokin'in bu kuramına göre araştırma çıkış ve varış noktaları şeklinde ele alınmayacaktır. Bunun yerine inceleme, zamanına bakmaksızın Hakasya'dan Türkiye'ye göçün gerçekleşmiş olduğunu varsayacak ve Şamanizm'in günümüz itibariyle bu iki coğrafyada mevcut inanış ve törenler bağlamında var olup olmadığı üzerinde odaklanılacaktır.

Bununla birlikte kültürel unsurların çıkış ile varış noktasının aynı olduğu durumda bile kültürel nesne ve değerlerde değişimden söz edilemeye-

ceğini ileri süren Sorokin (1959: 604)'in aksine, ortak bir atadan geldikleri halde farklı çevresel koşulların da etkisiyle oldukça ciddi boyutlarda kültürel değişimlere sahne olan topluluklardan bahsedilebilir. Örneğin, dünya üzerinde yaşayan insan toplumları arasında birbirinden çok farklı gelişim yollarının izlenmesine yol açan kültürel değişimin dinamiklerinden biri olarak çevre etkeni üzerinde duran Jared Diamond (2001: 18) araştırdığı Polinezya adalarındaki (Samoa, Hawaii, Tonga, Yeni Zelanda, Chatham Adaları, Markiz Adaları, Sosyete Adaları, Cook Adaları, Tuamotus, Henderson, Pitcairn, Paskalya Adası) toplumların toplumsal ve kültürel boyutta birbirlerinden farklılık gösterdiklerini; bütün bu adalardaki insan topluluklarının aynı kökten gelmelerine karşın kültürel değişim ve farklılaşmanın çok kısa süre ile dar bir coğrafi alan dâhilinde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır (Diamond 2001: 56, 69). Dolayısıyla Polinezya toplumlarının gelişme tarihi üzerinde yapılan araştırmalardan yola çıkılarak kültürel değişim ya da kültürel farklılaşma sürecinde başka hiçbir kültürle temasın söz konusu olmadığı durumlarda dahi coğrafya etkeninin etkisinden bahsetmek mümkündür. Batı Avrupa halklarına ait kültürlerin içinde yer alan kimi ana ögelerin çoğunlukla dünyadaki başka halklar tarafından geliştirilmiş ve Batı Avrupa'ya daha sonradan geçmiş olduğunu ileri süren J. Diamond (2001: 7) konumuz açısından çok ilginç neticeler sunmaktadır. Aynı kökten gelen diğer Polinezyalı topluluklar başka adalarda bir zamanlar ataları tarafından geliştirilen çiftçilik kültürünü devam ettirirken, çevre koşullarının oldukça sert olduğu Chathan Adaları ile Yeni Zelanda'nın Güney Adası'nın güneyine yerleşen insan toplulukları, bu çiftçilik kültürünü bin yıl içerisinde terk etmiş, avcılık ve toplayıcılık temelli sosyo-kültürel bir zemine dönüş gerçekleştirmiştir (Diamond 2001: 62).

Aynı kökleri paylaşan insan toplulukları arasında göç etkeninden kaynaklı kültürel değişim ve farklılaşma sürecinde çevre, iklim, yani bir bütün olarak coğrafya etkeninin yanı sıra bu etkene bağlı olarak şekillenen demografyanın da (nüfus yoğunluğu ile nüfus büyüklüğü) etkili olabileceği Diamond (2001: 64-67)'a göre olanaklıdır. Demografik etkenlerin zayıf olduğu Polinezya toplumlarında daha çok eşitlikçi ve sosyal organizasyon açısından karmaşık olmayan sosyo-kültürel ve siyasal bir yapı söz konusu olmuştur.

Türklerin Anadolu'ya geliş süreci de son derece karmaşık bir olgudur. Günümüz Türkiye topraklarına Orta Asya'dan gelen Türkler yukarıda genişçe geğinildiği gibi beraberlerinde zengin sosyo-kültürel miraslarını da getirmişlerdir. 1071'den iki asır sonrasında bile inançsal kültür haritası şöyle bir haldeydi. Selçuklu döneminde XIII. yüzyılda Anadolu'nun kalbi konu-

mundaki topraklarda Orta Doğu kökenli inançsal kültürün hâkimiyetinden söz edilebilirken, konar-göçer savaşçı Türkmenlerde Yesevilik gibi Orta Asya Türk inanç ve kültüründen beslenen gelenekler başat konumdaydı (İnalcık 2002: 66-88). Zaten eskiden beri mevcut olan inançsal sistemlerin birinin Şamanizm'in olduğu Türkmenistan topraklarında da Yesevilik tarikatının toplumsal yaşantıda var olduğu bilinmektedir (Tatlılıoğlu 2002: 26).

Köklerini Orta Asya coğrafyasından alan Yesevilik içinde ise ciddi Şamanizm etkilerinden, ayrıca Kamlık ile ilgili motiflerin Türkler tarafından Anadolu'ya taşınmış olmasından da söz edilebilir. Tekrar etmekten kaçınmak amacıyla burada, önceki bölümlerde de değinilen bu konuyla ilgili olarak birkaç kaynak gösterilebilir (Tokarev 1986: 532, Knorozov 1949: 86-97, Gömeç 2011: 12).

Bunlara ek olarak Türklerin sosyo-kültürel yayılımına ilişkin olarak Sorokin'in bu sosyo-kültürel hareketlilik ve kültürel yayılım kuramına dayanarak geliştirilen araştırma modelinin genel-geçer olmaması durumunda bile, konumuz açısından bir merkezden çeşitli merkezlere yayılırken çevrede yer alan ve Türkler tarafından oluşturulan merkezlerin göreli olarak da olsa en azından dil bakımından türdeş sayılabileceği, bu yüzden de Sorokin'in kuramının bu istisnai durumuna uygunluk gösterebileceği ifade edilebilir.

Kuramsal altyapı anlamında Pitirim Sorokin`in sosyal ve kültürel hareketlilik kuramına dayanarak Türk halklarıyla ilgili bir ön modelin geliştirilmesi yerinde ve mümkün görülmektedir.

Sorokin'in ifade ettiği gibi bir merkezden yola çıkan kültürel unsur genelde ulaşım, ticaret yollarını kullanmaktadır. Bu yollardan giden kültürel ögeler, parçalar halinde ya da bir sistem halinde ulaştığı noktada mevcut diğer kültürel sistemlerle temasa geçer ve etkileşimde bulunur. Yine Sorokin'e (1959: 559, 561) göre kültürel unsurun hareketliliği hem yatay hem de dikey planda hiç bir zaman tek taraflı değildir [bu dünyadan göçen düşünürler ve onların bıraktığı eserler hariç olmak üzere], dolayısıyla en az iki yönlüdür, bu sebeple de merkez olan A noktasından çıkan kültürel unsur B noktasına ulaştığında ikisinin arasında etkileşim süreci iki yönlü olarak devam etmektedir. Fakat ayni zamanda - ki bu Sorokin`de yoktur - hem A hem de B noktasındaki sosyo-kültürel sistem çevredeki kültür sistemleriyle sürekli etkileşim halinde olduğundan dolayı başkalaşım geçirmektedir. Bu nedenle de A ile B noktaları arasındaki etkileşim surecinin niteliğinin de değişime uğradığı söylenebilir.

Sosyo-kültürel etkileşim her zaman en az iki yönlü olduğuna göre, kültür görüngüsünün yayılımı yalnızca Türklerin çeşitli coğrafyalara da-

ğılmasıyla, yani yatay hareketlilikle yayılmasıyla birlikte Türklerin içinde de merkez ve ondan ayrılan odak arasındaki etkileşim halinde gerçekleştiği tahmin edilebilir.

Az önce değinildiği gibi Sorokin'e göre sosyo-kültürel hareketliliğin yalnızca coğrafyadan coğrafyaya değil, aynı zamanda dikey olarak, yani toplumun içindeki çeşitli katmanlar arası da cereyan ettiğinden toplum içi bir etkileşimden söz etmek gerekir. Toplumun içinde yer alan üst ve alt tabakalar arasında gidip gelen sosyo-kültürel değer ve nesneler bu etkileşim sürecinin kapsamı içinde yer almaktadır.

Ancak Sorokin'de olmayan bir şey de var, o da A noktasından kültürel unsurları B noktasına götüren sosyal kütlelerin B noktasındayken etkileşime geçen başka kültürlerle bir sentez oluşturmalarıyla, aynı zamanda bu B noktası da A noktası gibi bir merkez halini alır ve artık yayılım [*diffusion*] yalnızca A noktasından değil, fakat aynı zamanda B noktasından da işlemeye başlar. Sorokin'in ifade ettiği gibi yayılım hem farklı toplumlar arasında olabildiği gibi bir toplumun içindeki farklı sosyal tabakalar arasında da cereyan ettiğinden dolayı kültürel unsurların hareketliliği çok karmaşık bir süreç teşkil etmektedir. Fakat bir bütün olarak bu kuram Türk sosyo-kültürel sisteminin dünyaya yayılmasını genelde ve Şamanizm/Kamlık inancına ilişkin unsurların geniş coğrafyalar ve zaman sınırlarına yayılabilmesini özelde mümkün kılan altyapıya ışık tutabilmektedir.

Şamanlık/Kamlık, Kam/Şaman

Bu çalışmada Şamanizm, Şamanlık, Kamlık, Şaman dini, Şaman inanç sistemi, Kam dini, Kam inanç sistemi, Şaman inancı, Kam inancı gibi sözcüklerin eş anlamlı birer operasyonel kavram olarak kullanıldığı ifade edilebilir. Bu nedenle metnin içerisinde Şamanizm ile Şamanlık veya Şamanizm ile Kamlık'ın farklı anlamlar içerdiği konusundaki tartışmalara girilmemektedir. Aynı durum bu araştırmada geçen Şaman, Kam ya da Şaman kişi veya Kam kişi gibi kavramlar için de geçerlidir.

Şamanlık sözcüğünün Türkçe karşılığı olan Kamlık kelimesi Güney Sibirya Türklerinde büyü yapma, Şaman ayini düzenleme gibi eylemlerin bütünü anlamına gelmektedir (Roux 1958; Zubov 1997: 301). Aynı zamanda Şamanizm, Sibirya ve Kuzey-Doğu Asya'da yaşayan "Altay ırkları"na ait inanç sistemine verilen addır (Chambers' Encyclopedia 1950: 454). Encyclopaedia Britannica (1929: 454)'da ise Şamanlık "Ural Altay halklarına ait dine genel olarak verilen ad" olarak tanımlanmıştır.

Şamanlık, İslam öncesi dönemde Türk toplumsal hayatında meydana gelen sözlü yaratı, gelenek ve inançları başat bir biçimde biçimlendiren önemli bir kültürel görüngüdür (Bayat 2006: 115).

Ortaya çıkış konusunda Paleolitik Çağ'ı (Eliade 1964: 11; Arslan'da 2007: 53, Levi 1996: 99'dan aktaran Anjiganova 1997: 92) veya Bronz Çağı (Roux 2007: 52) gösterilen Şamanizm'de önemli bir yer işgal eden şamanlar bu toplumsal konumlarına, ilkel-komünal düzenin dağılmasıyla birlikte ulaşmaya başlamıştır (Tokarev 1964: 297).

Şamanlığın ortaya çıkış ve gelişim coğrafyası konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Kimi araştırmacılar bu inançsal uygulama geleneğinin ilk ortaya çıkış topraklarını Avrasya coğrafyasını Sibirya ve Batı Avrupa ile alakalandırmaktayken, bazıları da bu konuyu Asya kıtasının geneliyle, Amerika ve Afrika kıtasıyla, ayrıca Kafkasya ile ilgili olarak açıklamaktadırlar (Arslan 2007: 51).

Yukarıda verilen bilgiden de anlaşılabileceği üzere her iki kümede toplanan araştırmacıların Sibirya bölgesini Şamanlık inanç sisteminin ortaya çıktığı en eski topraklar olarak kendi görüşleri içine dâhil ettikleri söylenebilir.

Tanınmış Sovyet dinler araştırmacısı Sergey A.Tokarev ise Sibirya bölgesindeki Şamanlığın ilk ortaya çıkışı konusunda ne kuzey ne de güney kaynaklı görüşlerin tam doğru bir biçimde gerçeklikleri yansıtmadığını savunmaktadır. Ona göre dünyanın bütün bölgelerinde yaşayan halklarda Şamanlık ile alakalandırılabilecek inançsal geleneğin varlığından söz edilebilir (Tokarev 1964: 281). Bununla beraber Tokarev de bir "din biçimi" olarak Şamanlığın en gelişmiş hale ve başat konuma Kuzey Asya, yani Sibirya ve Kuzey halklarının inançsal kültüründe geldiğini kabul etmektedir. Aynı zamanda bu coğrafyada yaşayan halklardaki Şamanlık zaman içerisinde kendisiyle bir alakası olmadan ortaya çıkıp gelişen birçok inanç ve inançsal uygulamayı içselleştirmiş bulunmaktadır (Tokarev 1964: 288).

Şamanizm ile Türk halklarının ilgisi konusuna gelince ise şunlar söylenebilir. Nikolay A. Alekseyev'e göre Sibirya bölgesinde Şamanizm bir zamanlar kurulan Türk devletlerinde bir çeşit devlet dini durumuna erişmişti (Alekseyev 1984: 24). Türk Şamanlığı genel Şamanlık inanç sistemi içerisinde mevcut çok sayıda benzer özelliklere sahipse de, yine de ayrı bir görüngü olduğu söylenebilir (Bayat 2006: 115).

Türk Şamanlığıyla genel Şamanlığı ayrı gören araştırmacıların yanı sıra Şamanizme Türk Kamlığı diyen görüşler de mevcuttur. Bunlardan biri olan Ahmet Ali Arslan Türk sosyo-kültürel sürecinin bir anlamda çevresinde geliştiği Şamanlık inanç sistemini Doğu Sibirya'dan Orta Asya'ya dek uzanan

Türk kültür dünyasının bir çeşit "bel kemiği" olarak tanımlamaktadır (Arslan 2007: 52).

Öte yandan Türk Şamanlığı genel Şamanlığın bir parçası olarak incelenirken Sovyet döneminde ayrı olarak Türk Şamanlığı biçiminde hiçbir zaman incelenmemiştir (Bayat 2006: 116). Buna karşın "Önem ve Gerekçeler, Araştırmanın Özgünlüğü" adlı bölümde de değinildiği gibi Şamanizm'in Orta Asya'ya Türkler tarafından getirildiğini ifade eden Sovyet araştırmacıları vardır[14]. Yuri V. Knorozov da bunlardan biriydi (Knorozov 1949: 86-97). Onun Özbekistan'da saha araştırmasına dayalı çalışması sayesinde Şamanizm'in, Hakasya ile Türkiye arasında kalan Orta Asya topraklarına Sibirya'dan Türk budunları tarafından getirilmiş olduğundan söz edilebilmektedir. Böylece bölge olarak üzerinde durulmasa dahi Orta Asya'ya Şamanizm'in Sibirya'dan ulaşmış olduğundan söz edilebilir.

Burada şunun da belirtilmesi gerekir. Şamanizm'in Özbekistan'ın Horezm topraklarına Türk halkları tarafından getirildiğini ifade eden Knorozov'a kısmen katılmak ve bu şekilde ulaşan Kamlığı kabul etmekle birlikte diğer Sovyet araştırmacısı G.P. Snesarev, Özbekistan'daki Şamanizm'in Orta Asya menşeli olduğu görüşündedir (Snesarev 1969: 43).

Şaman kavramının Türk dillerindeki karşılığı Kam/Ham konusuna da kısaca değinmek gerekirse söz konusu bu sözcüğün tarihin derinliklerinden günümüze kadar Türk kültürü bağlamında gelmiş olduğu söylenebilir.

Bu sözcüğün kökünde yer alan ve büyücü, şifacı, öngörü yetisine sahip kimse gibi anlamlar taşıyan Kam sözcüğü eski Türk dönemine ait yazılı kaynaklarda yer almaktadır. Örneğin kam sözcüğü Karahanlılar döneminde yaşayan Balasagunlu Yusuf'un 1069-1070 yılları arasında kaleme alınan dünyaca tanınmış Türk edebiyat kaynaklarının başında gelen "Kutadgu Bilig" adlı çalışmasında geçmektedir. Anılan bu eserde günümüz Anadolu Türkçesindeki otacı sözcüğünün *otçi* olarak geçmesi ilgi çekicidir (Zubov 1997: 300-301).

Sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak Şaman inanç ve kültürünün Sibirya'dan Orta Asya üzerinden Anadolu'ya yayıldığı ifade edilebilir. Bu konuda aşağıdaki bilgiler verilebilir. İnanç mensubiyeti yönünden Şamanist olan Oğuz Türklerinin İslamlaşması süreci iki yüzyıl boyunca sürmüş, Kıpçak Türklerinin Müslümanlaşması ise dört yüzyıl, yani X. yüzyılın başından XIV. yüzyılın başına dek devam etmiştir. Günümüzde Türk

14 Bununla birlikte Türk Şamanlığı en canlı olduğu bölge itibariyle birkaç istisna hariç olmak üzere çoğunlukla Rus ve Sovyet bilimcileri tarafından araştırılmıştır. Batılı araştırmacılar ise ekseriya esasen 2. ve 3. derece kaynaklarla yetinmek durumunda bulunmuşlardır (Bayat 2006: 115).

uluslarının yaklaşık yüzde 90'ı Müslüman inanç sistemine mensup olsa da hala Şamanist kültürün yaşatılması konu açısından çok ilginç ve de önemli bir durumdur. İslam inanç düzeneğine geçişle birlikte daha önceki Kamlık inanç sisteminin tamamen ortadan kalkmadan varlığını sürdürmesinin altında yatan nedenlerden biri de Türk uluslarının Orta Doğu çıkışlı dinsel kültüre aynı anda değil, farklı tarih ve kültürel ortamlarda girmeleri olmuştur. Hatta bu zeminde eski inancını terk eden Türk ulusları Kamlık ile ilgili inançsal kültürüne bağlı kalmaya devam eden Türk toplumları arasında çeşitli anlaşmazlıklar ve çatışmalar ortaya çıkabilmekteydi. Daha önce İslamiyet'e giren ve yerleşik yaşam düzenine geçen Türk toplumları İslam inanç sistemi içerisinde bulunmasına karşın, kuzeydeki göçebe Türkleri daha az oranda Müslüman ya da "müşrik" bile kabul etmekteydi. Müslümanlığa dâhil olan Türk toplumlarının yanı sıra daha sonraki tarihlerde Şamanlık'tan yeni katılımların sürmesi nedeniyle doğal olarak Şamanlık kültürüne ait çok sayıda gelenek, görenek, inanış ve inançsal uygulama da Müslüman Türk toplumlarında yeniden canlanış sürecini yaşamaktaydı (İnan 1986: 206).

Ünlü Macar Türkologlarından Gy. Neimeth (1940: 224'ten aktaran Kafesoğlu 1980: 40)'e göre Kam kavramı Avrasya coğrafyasında en az MS V. yüzyıldan itibaren bilinmektedir

X. ile XI. yüzyılın başlarını kapsayan bir dönemde İslamlaşması nerdeyse tamamlanan Horasan'daki Selçuklu Oğuzlarında XV. yüzyılda bile çok sayıda Kamlık inanç sistemine ait uygulama ve inanışın korunduğunu Dede Korkut destanından anlayabilmekteyiz. Çoğunlukla bu Selçuklu Oğuzlarının soyundan gelen günümüz Anadolu Türklerinde de birçok Şamanistik geleneğin devam ettirildiği söylenebilir (İnan 1986: 207).

900'lü yılların ilk çeyreğinde İslamiyet'i kabul eden Bulgar Türklerinin Şamanist gelenek ve görenekleri oldukça canlı ve güçlü bir biçimde XIV. yüzyıla dek yaşattıklarına güney batı Asya çıkışlı dine mensup Türk ulemanın kaleminden çıkan risaleler de tanıklık etmektedir (İnan 1986: 207).

Aynı zamanda Kam sözcüğünün 1303 yılında adı bilinmeyen bir İtalyan tarafından meydana getirilen ve XII. yüzyılda Kuzey Karadeniz bölgesinden Macaristan coğrafyasına göç eden Kumanlar/Komanlar ile ilgili çok zengin bilgi içeren "Codex Cumanicus" adlı yapıtta da geçtiğini belirtmek faydalı olacaktır. Konu açısından ilginç olan ise XIV. yüzyılın başına ait bu çalışmada "kadın büyücü/cadı" anlamına gelen *Incantatrix* sözcüğünün ***kam katun kişi***, "büyü sözlerini okuyorum" anlamına gelen *adiuino* sözcüğünün de ***kamlık etermen*** (kamlık yaparım/ederim) biçiminde ifade edilmiş olmasıdır (Zubov 1997: 301).

Çağatay dönemi Türkçesinde[15] de "tabib, hekim, danişmend, filosof" anlamlarında sosyal yaşamda kullanılan *kam* sözcüğünün varlığı konumuz açısından çok önemlidir (Ç.O.S. 1902: 116). Ayrıca yine Çağataycaya ait olup "hekimlik yapmak, tabiplik sanatını eylemek, felsefecilik yapmak" anlamına gelen *kamlamak* fiilinin mevcudiyeti Çağatay dönemi için söz konusudur (Ç.O.S. 1902: 117). Çağatay dönemi bizler için niçin önemlidir? Çünkü bu devletin varlığı XIII-XIV. yüzyılları kapsamaktadır. İslam'ın artık oldukça etkin ve güçlü olduğu – ki bunu Çağatay dilinde Arap ve Fars kökenli yabancı sözcüklerin çokluğundan da anlayabilmek olanaklıdır – bu XIV. yüzyılda, daha doğrusu bu yüzyılın ilk yarısında bile İslam inanç sisteminin göçebe olan ya da yerleşikliğe yeni geçmeye başlayan Türk ve Moğollarda tam benimsenmemiş bir inanç sistemi görünümünü arz ettiği anlaşılmaktadır (Roux 2007a: 33-34). Hakasya ile Türkiye arasında cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinde bir çeşit toplumsal köprü işlevini gören ya da gördüğü ifade edilebilen Orta Asya'nın bu coğrafyasında İslam öncesi kültürel ve inançsal geleneğin oldukça güçlü olduğunu gösteren kanıtlar ise yukarıda örnek olarak verilen *kam* ve *kamlamak* sözcüklerinin varlığıdır. O halde daha önce Yenisey Kırgızlarında *gan/gân*[16] biçiminde kullanıldığı eski Çin kaynaklarınca bildirilen *kam* sözcüğünün (Butanayev 2006: 10) Köktürkler tarafından miras bırakılan Moğolistan'daki yazıtlarda yer almadığı halde Çağatay Türkçesinde varlığını sürdürmesi bize Türk toplumlarında Kamlık inanç sisteminin oldukça yerleşik olarak varlığını güçlü bir biçimde sürdürdüğünü açıkça göstermektedir.

Orta Asya'da birer Müslüman Şamanları olan *Bakşılar* Sibirya'dan devam eden Kam inanış ve uygulamalarını sürdürmüşlerdir. Buna tanıklık eden araştırmacılardan biri de aslen Başkurt Türklerinden olan Türkolog ve tarihçi Ahmet Zeki Velidi Togan olmuştur. Sıtma gibi psikolojik telkinlerle geçiştirilemeyecek bir rahatsızlık nedeniyle Buhara civarında götürüldüğü bir köyde Hakas Türklerinden ilk bilimci olan Nikolay F. Katanov'un öğrencilerinden olan Ahmet Zeki Velidi Togan Özbek Türklerinin Karluklar soyundan gelen bir Bakşı tarafından tedavi edilmiştir. Özbek topraklarında Şaman ayini esnasında bakşı kişinin bir şaman davulu olan düngürü çalarak döndüğü ve ateş ile ilgili inançsal uygulamalara başvurduğu ifade

15 Genel Türkçenin doğu kolunu temsil eden Çağatay Türkçesi adını Cengiz Han'ın ikinci oğlu Çağatay (ölümü 1242)'dan alan ve Tamaşirin (1326-1333) döneminde kuzeyde Moğolistan ve güneyde Transoksiana olmak üzere iki ayrı devlet halinde varlığını sürdüren Çağatay İmparatorluğunda "Çağatay Ulusu"nda konuşulan dildir (Roux 2007a: 30, 33-34).

16 Yenisey Nehri'nin de Gân olarak eski kaynaklarda geçtiği bu bakımdan ilgi çekicidir (Yevtühova 1948: 4-5).

edilebilir. Kendisine pek inanmadığını söyleyerek neredeyse yarıda ayini bırakacak olan bakşı kişi Z.V. Togan'a bu ayinden sonra iyileşeceğini ve artık ilaç almasına gerek kalmadığını da söylemiştir. Daha önce kendi yurdunda, yani Başkurt topraklarında kavram itibariyle *Baguçi* olarak adlandırılan bir Şaman tarafından tedavi edildiğini belirten Z.V. Togan yapılan iyilik karşılığında minnetlerini bir şekilde sunmak istese de söz konusu Özbek Şaman'ın hiçbir ücret ve hediye kabul etmediği bilinmektedir (Togan 2003a: 342-343; Salihov'da 2007: 86).

Zeki Velidi Togan görerek ve bizzat katılıp olumlu sonuç alarak, İslam'ın yaygın olduğu Orta Asya coğrafyasındaki diğer birçok Şaman ayininden öylesine derinden etkilenmiştir ki, tanınmış Rus ve Sovyet tarihçi ve Türkologlarından V.V. Barthold'a yolladığı mektuplarında bu inançsal gelenekten oldukça ayrıntılı bir biçimde bahsetmiştir (Salihov 2007: 87).

Doğu Anadolu, Kuzey Irak ve Kuzey Azerbaycan bölgelerine yönelik gerçekleştirdiği incelemede Yaşar Kalafat (1998: 179) tarafından İslam inanç sistemi öncesindeki Türk dinsel sistemine dayalı büyük benzerlikler tespit edilmiştir. Araştırmacı aynı zamanda Kuzey Irak ve Doğu Anadolu'da İslam öncesi Türk inanç sistemine ait Ağaç kültü bağlamında sürdürülen çaput bağlama uygulamasını bulgulamıştır (Kalafat 1998: 76-77).

Şamanlık inanç sisteminin Anadolu'da Türklerde, ama belki de en çok Alevi kitlelerinde gözlemlenebileceğini vurgulayan Yusuf Ziya Yörükan (2005: 21, 29, 34-38), eski Türklerin yıl içerisinde her mevsimde birer olmak üzere toplam dört kurban kestiklerini, bu inançsal uygulamanın kurbanlıklarda değişimlerin yaşanmasıyla birlikte sayı olarak aynen sürdüğünü ifade etmektedir.

Eski Türk inanç sisteminin Kamlık/Şamanlık olduğuna ilişkin bir kanaate XIX. yüzyılın ikinci yarısında Orta Asya bölgesinde yaşayan Türklere yönelik araştırmaların neticesinde varılmış olduğunu ifade eden İbrahim Kafesoğlu (1996: 287-289'dan Sağlam 2005: 73-97) Şamanlık ile Türk inancını ayrı gördüğü halde bu ikisinin arasında büyük ölçüde iç içe geçmişliğin olduğunu vurgulamıştır.

Şamanlığı bir Türk dini olarak kabul eden ve bu inanç sisteminin çeşitli aşamalardan geçerek geliştiğini savunan Yusuf Ziya Yörükan (Yörükan 2005a: V-VIII) ise Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar süregeldiğini ifade etmektedir.

XIX. yüzyılda Hakas topraklarını bilimsel araştırma amacıyla gezen V.V. Radlov (W. Radloff) Hakas Türklerinde (o dönemde Abakan Tatarları) Ortodoks Hristiyanlık inanç sisteminin bütün tebligatçılık gayretlerine karşın

oldukça zayıf olduğunu, buna karşılık Şamanlık inanç sisteminin bölgedeki Türklerde varlığını sürdürmeye devam ettiğini bildirmektedir (Radloff 1868: X). Söz konusu bu bilimsel gezinin W.Radloff tarafından 1863 yılında gerçekleştirildiğini ifade etmekte yarar vardır (Kızlasov 1993: 301).

Şamanlık inanç sistemine ana dilde "Ham kiregi" (Kam Gereği) ya da "Tadar Çozağı" (Hakas Yasası/Töresi) adını veren Hakas Türkleri; Kamlık/Şamanlığın özünde bu kavrama ilişkin Rus tanımından farklı olarak yardımcı ruhlar "töster" (tözler) faaliyetini ve "dini inançlar, gelenek, görenek ve ayinlerle ilgili kadim bir yaşam tarzı"nı görmekte ve bu inancın diğer inançlarla (Hristiyanlık ve İslam) eşit düzeyde varlığını sürdüren bir din olduğuna inanmaktaydı, bilinçlerinde de bu dini bu biçimde algılamaktaydılar (Butanayev 2006: 5).

Yenisey Nehrinin orta havzasında birkaç bin yıl boyunca varlığını sürdüren ve VIII. yüzyılda Tang Sülalesi dönemi vakanüvisleri tarafından da Yenisey Kırgızları Devleti zamanında "Hyagas" ülkesinde insanların kurbanlarını açık yazıda sundukları ve Kam kişilere de "gân" dedikleri aktarılan (Butanayev 2006: 10) Kamlık inanç sisteminin Hakasların bilincinde bir din olarak algılandığı ilk Hakas bilimcilerden Nikolay Katanov'un sözlerinden de anlaşılmaktadır. Hakasların geleneksel inanç sistemi konusunda eskiden olduğu gibi XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında da Şamanlığı korudukları bilinmektedir. XX. yy'ın sonunda, daha doğrusu 1996'da Hakas Türklerinin yaklaşık %30 oranında kendi dini aidiyetlerini Şamanizm üzerinden tanımladıkları anlaşılmaktadır. XXI. yy'ın başında, yani 2006'da gerçekleştirilen anket araştırması Hakasların ezici çoğunluğunun öz dini olarak Şamanizm'i belirttikleri ifade edilebilir. Konuyla ilgili gerçekleştirilen çok sayıda araştırma ve zamana ışık tutan kaynak kişilerin verdiği bilgiler de bunu destekler niteliktedir (Anjiganova 2007a: 15-23, Anjiganova 2007: 115).

İnanç ve Törenler

Bu araştırmada yer alan kilit kavramlardan biri de dindir. Din kavramına ilişkin tanımlara yer vermek araştırmanın daha sağlıklı yürütülmesi için önem arz etmektedir. Ancak tanımlara geçmeden hemen önce bu araştırmada din ile inanç sistemi kavramlarının eş anlamlı kavramlar olarak kullanılmış olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Din kavramından, T. Parsons'un ortaya koyduğu gibi "empirik olmayan" ve ortaya belirli bir değerler sistemi koyan bir inanç dizgesini anlamak mümkündür. Ancak sosyoloji her inanç sistemini din olarak algılamamaktadır. Yalnızca sosyal ile bağlantılı bir içeriğe sahip olan inançlar sistemine

din kurumu adı verilmektedir (Kehrer 1999: 9, 11).

Bu noktada özellikle din sosyolojisi çerçevesindeki araştırmalara başvurma gerekliliği doğmaktadır. Din kurumunun toplumsal yönüyle ilgilenen din sosyolojisi inanç kurumunu sosyal bir gerçeklik olarak algılamaktadır (Kehrer 1996: 7-9). Bu alanda XV. yüzyılda başlayan ve daha çok evrimci anlayışa dayanan araştırmalar B. Malinowski ile birlikte yeni bir ivme kazanmıştır (Kehrer 1996: 23). Kimi araştırmacılarca dinin ya da inançsal geleneğin insanlık tarihindeki en eski göstergelerinin Paleolitik Döneme ait Neanderthal gömütleriyle alakalandırıldığı ifade edilebilir (Tokarev 1964: 158). Buna örnek olarak ise Hakas, Altay, Tıva Türklerinin yaşadıkları Güney Sibirya'daki Dağlık Altay'da bulunan Ulalinka Irmağı kenarında keşfedilen ve Neandertallere ait en az 300 bin yıllık yerleşimler gösterilebilir Bu insan türünün ölüleri belirli bir gömme geleneği çerçevesinde defnettikleri de görülmüştür. Bu sebeple Neandertallerden itibaren belirli bir inançsal geleneğin varlığından söz edilebilir (Kızlasov 1993: 8).

Görüldüğü gibi sosyoloji, din konusuna oldukça yoğun ilgi göstermiş ve A. Comte, E. Durkheim, M. Weber, H. Spencer, E. Tylor, Sir James Frazer, B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown gibi sosyal bilimciler bu alanda araştırmalarda bulunarak esaslı çalışmalar meydana getirmişlerdir (Hamilton 1998: 1-15).

Dinsel sistemin özü inancın oluşturduğu insan ve doğaüstü "tasarım ve işlemler dizgesi" olup aynı zamanda sosyal bir olgudur (Eser 1999: 55-141). Ortaya çıkışı konusunda ise çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlar arasında dinin çok eski dönemlerde insanın anlamakta, kavramakta eksik kaldığı ve başa çıkamadığı doğa güçlerinin karşısında bulunduğu güç durumla ilgili olarak ortaya çıkmasını açıklayan (örn.: Hançerlioğlu 1986: 99'den aktaran Eser'de 1999: 55-141) görüşler de vardır.

Din kurumu ayrıca toplumda "sosyal dayanışma ve beraberliği pekiştirici" bir işlevi yerine getiren bir kurum olarak da tanımlanabilir (Nirun ve Özönder 1990: 251-264). Malinowski ise dinin toplumsal işlevlerinden birini sosyal boyutta meydan gelen gerilimlerin giderilmesiyle ilgili olarak görmektedir (Kehrer 1996: 99).

Bu çalışmada, Max Weber (1969: 19-41)'in Konfüçyanizm ya da Konfüçyüsçülük, Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık, İslam ve Musevilik olmak üzere altı dinsel sistemi dâhil ettiği "dünya dinleri" benzeri bir kategorik ayrım yapılmaksızın genel olarak tüm dinler, birer inanç sistemi olarak ele alınmıştır.

Hamilton'a (1988: 16-17) göre de dünyada mevcut inanç sistemlerini

"dünya dinleri" ile "ilkel inançlar" biçiminde ayırmak her zaman doğru değildir, çünkü dünya dinlerinin içinde yer alan dinlerin ne olduğu konusunda bir uzlaşma yoktur. Kimi araştırmacılar Hinduizm, Konfüçyüsçülük gibi dinleri dünya dinlerinden sayarken; ötekiler ise yalnızca Budizm, Hristiyanlık ve İslam'ı bu şekilde nitelemektedirler. Ayrıca Musevilik, Hinduizm ve Konfüçyüsçülükte olduğu gibi, dünya dinleri de belirli insan toplumlarıyla sınırlı kalabilmektedir. Bunun yanı sıra, "dünya dinleri" olarak tanımlanan inanç sistemlerinde "ilkel" olarak tanımlanan dinlerden birçok unsurun yer aldığı da bilinmektedir.

Zaman zaman önyargılı bir biçimde "ilkel" olarak tanımlanan inançların içinde sıklıkla görülen büyücülük olgusu modern toplumlarda ve "dünya dinleri"nde pek görülmez. Max Gluckman'a göre, modern toplumlarda bu olgunun yitmesi, bilgi ve bilimin gelişmesinden çok, kişiler arası ilişkilerin karmaşıklıktan yalınlığa doğru değişmiş olmasıyla açıklanabilmektedir (Hamilton 1998: 42-43). Oysa bu tip karmaşık ilişkilerin olduğu geleneksel toplumlarda bireyler kendilerini davranışlarından sorumlu hissetmektedirler. Modern toplumlarda ise insanlar daha çok, belirlemede etkili olmadıkları çevreyi suçlamaya eğilimlidirler. Bu yüzden geleneksel toplumlarda yaygın olan inançlar, insanları maddi ve manevi sorumluluk açısından etkilemektedir.

Sosyo-kültürel bir kurum olarak inanç, tanrıya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştirmektedir (Türkçe Sözlük 1998: 592). Bu bakımdan inanç kurumu, insan kadar eski bir tarihe sahip olup kültürün biçimlenmesine etkide bulunmaktadır.

Nitekim inanç, ünlü İngiliz antropolog Tylor'a göre gelenek ve göreneklер, vd. toplumsal olgular gibi kültürün unsurlarından birini oluşturmaktadır. Aynı zamanda kültürün de inancın üzerinde etkili olabilmesi için hiçbir engel olmadığı, bir diğer ifadeyle aralarında bir etkileşim süreci olduğu söylenebilir. Belki de bu yüzden gelenek ve göreneklerle inanç bu denli iç içe geçmiş bulunmaktadır. Kültür kavramı konusundaki tanımlara daha önceki bölümde yer verilmiştir. Ayrıca kültürün durağan ve dingin bir olgu olmaktan çok zaman içerisinde hızlı ya da yavaş, sürekli bir değişim içerisinde bulunan bir olgu olduğu belirtilmelidir (Dönmezer 1999:103, 108).

Dinler, insanoğlunun yüzyıllarca, hatta binyıllarca yaşam, ölüm, ölüm sonrası varlık ya da yitme, çevrede ve yaşamda olup biteni açıklama gibi konularda yanıt peşinden koşmasında yanıt arama sürecidir (Özkalp-Kocacık 1992:100).

Esasında dinin veya inanç sisteminin binlerce tanımı vardır. Comte

dini insanın iç dünyasının dış dünyasını etkileme süreci olarak tanımlarken (Özkalp-Kocacık 1992:100) kimi araştırmacılar dini kutsala teslimiyet (Aslantürk-Amman 1999: 135), bireyin kutsal değerler ortamında Tanrı ya da kutsal ile ilişkisi (Çubukçu 1990: 65-78, Ünal 2007: 97), bireysel ve toplumsal düzeyde benzer bir algılama, düşünme, davranma, kısaca aşağı yukarı standart bir yaşam tarzı geliştiren toplumsal bir kurum olarak tanımlamaktadır.

Din sosyolojisi sahasında araştırmalara imza atan Emile Durkheim inanç sistemini kutsal olana ilişkin inanış ve törenlerden ibaret bir sistem biçiminde ifade ederken (Durkheim 1912: 65; Kehrer'de 1996: 21, 22), dine bireyin denetiminin ötesinde kalanla kutsallığa bürünen eşya, norm ve değerleri meydana getiren sosyal bir müessese (Biesanz 1997: 348), bireysel, toplumsal, inançsal ve çevresel ilişkileri düzenleyen kurallar sistemi (Harman 1998: 1) olarak bakanlar da vardır.

Tanımlar verildikten sonra bilginlerin dinleri sınıflandırmalarına da kısaca değinilebilir. Bu kategorileştirme içine araştırmacının nesnellikten ziyade inançsal duyguları eşliğinde yaklaştıklarında şu şekilde bir sınıflandırma ortaya çıkabilmektedir. Örneğin, Diyanet İşleri Başkanlığı görevinde bulunmuş önemli İslam bilginlerinden Ömer Nasuhi Bilmen'e göre din; 1. "hak dinleri", 2. "asılları değişmiş ve bozulmuş" dinler, 3. "batıl dinler" olmak üzere üçe ayrılır. Bunların içerisinde "gerçek din" ise yalnızca düşünen insanların dini olan İslam dinidir, oysa İslam'ın dışındaki tek tanrılı dinler başlangıçlarındaki öz itibariyle birinci kümede yer alırken, zaman içerisinde özlerinden uzaklaştırılarak bozulmuşlardır. "Ateşe, yıldızlara ve putlara tapan" halkların inançları ise ne öz bakımından ne de kutsallık yönünden birinci kümedekilerle ilişkiye sahiptir. Zaten bu üçüncü kümedeki dinler, "birtakım milletler tarafından ortaya konmuş uydurma inançlar"dır (Bilmen [T.Y.]: 6-11).

Tanınmış Rus yazarlarından Lev Tolstoy ise dini, inananlar, inanmayanlar ve toplumsal düzeyde faydasına odaklanan aydınlar bakış açısından ele almıştır. Tolstoy konuyla ilgilin şu üç tanımı vermiştir: 1. Din, Tanrı tarafından kişilere indirilen ve onları kulluk etmeye yönlendiren kutsal kitabın içeriğinin uygulanması, ona uygun yaşanmasıdır; 2. Din, batıl inanışlardan oluşan tapınma tarzıdır; 3. Din, toplumsal ve bireysel boyutta düzenin sürdürülmesi ve biçimlendirilmesinde yardımcı olmak üzere aydınlar tarafından geliştirilen önerme ve kurallar bütünüdür. Burada anlam yüklenmesi bakımından ilk tanımlama Tolstoy'a göre dine inananlar tarafından atfedilirken, ikinci anlam ise inanmayanlar tarafından yüklenmektedir. Üçüncü

anlamı atfeden aydınlar ise, dine karşı kayıtsız ya da mesafeli kalsalar dahi bu kurumu, toplumsal boyuttaki sorunların çözümünde faydalı gördüklerinden dolayı tanımakta ve de onu bu sorunların çözümünde bir anahtar olarak görme eğilimindedirler (Tolstoy 1995: 69).

Din sınıflandırması konusunda başka görüşler de mevcuttur. Örneğin, C.P. Tiele (1904: 8-9, 16-17'den aktaran Tokarev 1964: 7) bütün dinleri "doğal" ve "etik" dinler olarak iki sınıfa ayırmaktadır. Daosizm, Konfüçyüsçülük, Budizm, Hristiyanlık ve İslam bu sınıflandırmada etik dinler kategorisi altında toplanmıştır. Görüldüğü üzere bu tanımlama Bilmen'in sınıflandırmasına kıyasla daha kapsayıcı olup herhangi bir dini yaklaşıma dayanmamaktadır.

Bunun yanı sıra din, içerik, çıkış noktası, amaç ve içerdiği değerler yönünden farklılıklar gösterse de hem Hristiyanlık, İslam, Musevilik gibi tektanrılı inançları hem de Budizm, Hinduizm, putperestlik gibi çok tanrılı inanç sistemlerini de kavram olarak kapsamaktadır (Draz [T.Y.]: 37).

Dünyada mevcut inanç sistemlerinin "tek tanrılı" ve "çok tanrılı" olarak ayıran görüşler de mevcuttur, ancak böyle bir yaklaşımı eleştiren yaklaşımlar da vardır. Örneğin, S. A. Tokarev'e (1964: 7) göre bu iki sınıfta yer alan dinlerin arasında aslında keskin bir sınır yoktur. Ayrıca, Tanrının üçlemesine ilişkin inancıyla Hristiyanlık inancını tek tanrılı inançlar kategorisine dâhil etmek oldukça güçtür. Bununla birlikte, çok tanrılı sınıfı altında toplanan inançların birçoğu tanrı ya da tanrılar konusunda hiçbir düşünceye sahip değildir (Tokarev 1964: 7).

Max Müller (1887: 66-69'dan aktaran Tokarev 1964: 8) dinleri etnik ilkeye göre sınıflandırma girişimi yapmış ve bunları; "Aryan", "Semitik" ve "Turani" halklara ait dinler olarak ayırmıştır.

Marksist literatürde dinlerin sınıflandırılması konusunda şöyle bir görüş vardır: 1) Sınıfların oluşmadığı toplum düzeni dinleriyle (yani, sınıfsız dinler) 2) Sınıfların var olduğu insan toplumlarındaki dinler (sınıflı dinler) (Tokarev 1964: 11-14). Gerçi A.S. Tokarev (1964: 11-17) kendisi bu ayırımı eleştiriye tabii tutmaktadır, çünkü ona göre bu iki sınıflandırma arasında keskin bir sınır çizmek olanaksız, kaldı ki, sınıf öncesi düzen aşamasında duran halklardaki inançlar sınıf toplumu aşamasına giren toplumlarda da varlığını sürdürebilmektedir. Örneğin, XVIII ve XIX. yüzyıllarda Polinezyalılar, kimi Afrika halkları, Cengizhan ve ardıllarının yönetimde bulunduğu dönem Moğolları. Bununla birlikte, Hristiyanlık, İslam gibi sınıflı toplum dinleri daha sınıflar öncesi toplumsal düzen aşamasında bulunan halklara kadar uzanabilmektedir (Tokarev 1964: 15-16).

Aynı zamanda, A.S. Tokarev (1964: 16) bilim dünyasında sıklıkla kul-

lanılan "ilkel dinler" kavramına, bu kavramın anlam bakımından çok dar olması ve tanım itibariyle kesin sınırlara sahip olmamasından dolayı eleştiri getirmektedir. Çünkü ona göre, ilkel din olarak, ancak Neandertallerin ya da erken Paleolitik Çağ insan toplumlarının inançları tanımlanabilir. Çağımızda yaşayan insan toplumlarının inançları, gelişme aşamalarına bakılmaksızın, ilkel din tanımlaması getirilemez, çünkü ne kadar eski olsa dahi bu tür toplumların sahip olduğu inançlar da uzun tarihsel gelişme yolları katetmiştir (Tokarev 1964: 16).

Ayrıca Tokarev, "yazıçeskiye religiyi", yani tek tanrılı dinler ortaya çıkmadan önceki dönemde mevcut çok tanrılı inançlar ve "idolopoklonstvo", yani, putperestlik gibi kavramların yalnızca tebligatçılıkla, yani misyonerlikle uğraşan kilise literatüründe yer alabileceğine, bilimsel kaynaklarda ise bu tür değer yargısı ve ön yargıyı barındıran terimlerin kesinlikle yer alamayacağına ilişkin görüş belirtmektedir (Tokarev 1964: 16).

Sovyetler zamanında dünya çapında tanınan bir dinbilimci olan A.S. Tokarev çoktanrıcılık ve putperestlik gibi kavramların yalnızca tebligatçı, yani misyonerci edebiyatın içinde geçebileceğini, bilimsel literatürde ise değer yargısı içermesi dolayısıyla yer alamayacağını söylerken entelektüel bir çalışma üzerinden inançsal hoşgörü alanında Sovyetler sonrası dönemdeki duruma kısaca bakmakta yarar vardır.

Eski bir Rus Ortodoks papaz ve aynı zamanda, Rusya Federasyonu Dışişleri Bakanlığı Diplomatik Akademisi mezunu, devlet ve siyaset adamı, parlamento milletvekili, Moskova İslam Koleji öğretim üyesi, Felsefe Bilimleri Doktoru ve Siyaset Bilimleri Doktoru Vyaçeslav S. Polosin (Arapça Müslüman adı Ali) tarafından kaleme alınan "Preodolenie yazıçestva" (Çoktanrıcılığın Aşılması) adlı bir çalışma 2001'de Moskova'da yayınlanmıştır (Polosin 2001: 195). Yayınlanan birçok kitabın üzerinde Rusya Bilimler Akademisi mührü bulunduğunu ifade eden "Ladomir" Bilimsel Yayıncılık Merkezi (Polosin 2001: 202) tarafından gün ışığına çıkartılan söz konusu bu çalışmaya bir sonsöz yazan Rusya İslam Partisi Başkanı Magomed-Hadji Radjabov İslam inanç sisteminin Rusya toplumuna "barış ve iyilik, yüksek moral ve net özbilinç, hoşgörü ve insanseverlik ülkülerini" sunduğunu belirttikten sonra adında bile bir değer yargısı yansıtan "Çoktanrıcılığın Aşılması" adlı bu çalışmanın bu yolda "güvenilir bir yardımcı" olacağını temenni etmektedir (Polosin 2001: 200). Aynı zamanda söz konusu bu monografinin okura hitabı kısmında ise bu çalışmada mevcut inançsal sistemler irdeleme ve çözümlemeye tabii tutulurken; kesinlikle bilimsel bir nitelik taşındığı, asla dinsel kurumlara ilişkin değer yargılarını yansıtacak bir tutum

içinde bulunulmadığının ve bu çalışmada okurun inançsal kimliğinin değiştirilmesinin amaçlanmadığının altı çizildikten sonra "dini hoşgörünün" sağlıklı bir toplumun üzerinde kurulup gelişebileceği en elverişli bir temel olduğu da vurgulanmaktadır (Polosin 2001: 6). *Yazıçestvo* (çoktanrıcılık), Allah'ın her yerde ve her şeyde varlığına ilişkin bir inanca dayalı bir panteizmdir (Polosin 2001: 43). Hal böyleyken bu da insanın *yazıçestvo* inancında Tanrı ile insanın iradesi gereği iletişime geçebileceği anlamına gelebilmektedir (Polosin 2001: 43).

Yazıçestvo'da aslında çoktanrıcılık veya tektanrıcılık özelliği de önemli değildir, çünkü önemli olan "tek ve her şeye muktedir Tanrı'ya" ilişkin inancın yokluğudur. Bu yüzden *yazıçestvo* mensuplarına "neverniye" (kâfirler) "neveruyuşçiye" (inanmayanlar/inançsızlar) denilmektedir (Polosin 2001: 45). Panteizm ise "halk hurafeleri"nden oluşan *yazıçestvo*, Allah'ın her yerde ve her şeyde varlığına ilişkin inanç ve Allah'la insan arasında aracılık yapan dinsel görevlilerin bulunmasına ilişkin bir inançtan oluşmaktadır (Polosin 2001: 50).

Tokarev dini bireysel değil, toplumsal bir olgu olarak tanımlarken ideolojiyle özdeş tutmaktadır. Dinler, gelişme süreci içerisinde başka dinlerle uzlaşı içinde yaşayabildiği gibi gerilim ve çatışma dönemlerine de girebilmektedir. Örneğin, Çin'deki iki milli din onların Taoizm / Daosizm, Konfüçyüsçülük ve bunlara daha sonraki tarihsel dönemde eklenen Budizm karşılıklı etkileşim içinde olabildiği gibi dönem dönem karşıtlık da yaşayabilmekteydi. Aynı biçimde Japonya'daki milli din olan Şintoizm ile dışarıdan gelen Budizm arasındaki ilişkiler tarihsel süreç içerisinde hem barışçıl hem de çatışmacı bir seyir izlemiştir (Tokarev 1964: 32, 38-39).

Çin'den Kore toprakları üzerinden Japonya'ya gelen Budizm'in yanı sıra bu ülkede ezelden beri mevcut olan inançsal bir gelenek ile dış kaynaklı inanç sistemlerinin etkileşimi sonucu ortaya çıkan Şinto (*Kami yolu/kami no michi*) (Kami ise "tanrılar ya da ruhlar") olarak ifade edilen inanç sistemi yaşamakta ve yaşatılmaktadır. Söz konusu bu din ise inançsal uygulamalar ile bu uygulamaları yönlendiren din adamları, bu uygulamaların cereyan ettiği veya yerine getirildiği tapınaklar vs. gibi inançsal ögelerin yanı sıra mitolojik kaynakları da ihtiva etmektedir (Earhart 1982: 2, 30).

Aynı zamanda Japon topraklarıyla ilgili en erken Çin kayıtları söz konusu bu topraklardaki kadın yönetici ve kadın Kam/Şamanlarla ilgilidir. Japonlar hakkında halkbilimsel kayıtlar üzerinden de Japon toplumunda eski çağlarda kadın yönetici ve kadın Kam/Şamanlar konusunda ipuçları tespit edilebilmektedir (Earhart 1982: 26).

Kami ise önde gelen Şinto bilginlerinden biri olan Motoori Norinaga (1730-1801)'ya göre çok geniş bir kavram olup tanrıları, insanları, hayvan ve bitki dünyası temsilcilerini, dağları, vs. nesneleri ve özneleri ya da varlıkları ihtiva etmektedir (Matsumoto 1970: 84; Earhart'ta 1982: 8). Yaşayan insanlar veya ölen insanlar da *kami* olarak kabul edilebilmektedir. Kısaca Mircea Eliade'nin bütün dinlerde en öz olanın kutsal ile ilgili olduğuna ilişkin tanımından hareketle *kami* olarak algılanan ve kabul edilen varlıklara ilişkin olarak da kutsal tanımının uygun olabileceği ifade edilebilir (Earhart 1982: 8).

Hristiyanlık başta olmak üzere dünya dinleri olarak sınıflandırılan diğer dinlerin kendi içlerinde, "dinin kadim biçimleri" olan "tarımcılıkla ilgili toprak bereketi kültü, gömme [defnetme] kültü, kişisel koruyucu ruhlar kültü, Şamanlık, gizli birlikler kültü, erotik kült ve eski totemizm kalıntıları"nı eriterek taşıdıkları da söylenebilir. Ancak bu, bir meşe tohumunun büyük bir meşe ağacını meydana getirmesi gibi din biçimlerinin de birbirine dayanarak ortaya çıktığı ya da her bir dinin bir önceki biçimin mantıksal bir sonucu olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü nasıl ki meşe çekirdeğini oluşturan kimyasal içeriği meşe ağacının içinde bulmak güçse, aynı şekilde her bir din biçimi insan toplumunun belirli bir gelişme aşamasının ürünüdür, ya da bunu yansıtmaktadır (Tokarev 1964: 39, 42).

Her ne kadar öncülük işi Herodot'a kadar derinleştirilebiliyorsa da esas itibariyle bilimsel anlamda dinin araştırılmasının ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlatılması gerektiğini savunan R. N. Bellah (1969: 262-292) dini, "insanı varoluşunun nihai koşullarına bağlayan sembolik biçim ve eylemler" bütünü olarak tanımlamaktadır.

Bu arada Mircea Eliade (1958: 459-465'ten aktaran Bellah 1969: 262-292) tarafından ortaya konulduğu gibi insanın ister "ilkel" ister tarihin başka dönemlerinde olsun fark gözetilemeyecek kadar hep "dindar" olduğu ilgi çekici bir tespittir.

Modern toplumlarda da sanıldığının aksine dinin yeri güncelliğini korumaktadır. Bu bağlamda II. Dünya Savaşı sonrası dönemde dinsel konularda ve Hristiyan dünyasında özellikle kiliseye ilişkin mevzulara yönelik olarak merakın artış gösterdiği söylenebilir. Günümüz toplumlarında din kurumunun etkisiyle şekillenen ve geleneksel bir hale gelen davranış biçimlerinin yeni anlamsal içerikle dolduğu ya da doldurulduğu da göze çarpmaktadır. Söz gelimi, Hristiyanlık ve kilisenin çağdaş toplumlarda sosyal gündemden düşmeleri bir yana sosyolojik anlamda bu iki beşeri gerçekliğin toplumdaki konumu ve işlevi konusundaki algının değişim geçirdiği ifade edilebilir (Kehrer 1996: 100-101).

Çok sayıda din tanımının mevcut olduğunu ve kapsam açısından dar ve geniş nitelemelerin bulunduğunu belirttikten sonra, bu sosyal gerçekliğin tanımını geniş tutan kimi araştırmacıların din kapsamına esasında bir ideoloji olan Komünizm'i de dâhil ettikleri görülmektedir (Robertson 1996: 125).

Sonuç olarak din konusunda birbirinden farklı görüşlerin mevcut olduğu yinelendikten sonra, Emile Durkheim'ın inanç kurumunu üstün kültürlerin bir dayanağı olarak algıladığı ve Karl Marx'ın ise dini halkların afyonu olarak tanımladığı hatırlatılabilir (O'Dea 1966: 2).

Kültürleşme

Kültürleşme insanın başka toplumlardan öğrendikleri veya bir toplumun diğerinden edindiği ögeler ve farklı toplumların karşılıklı olarak birbirlerinden etkilenmesidir. "Kültürleşme iki veya daha fazla sayıdaki farklı kültür grubunun aşağı yukarı sürekli ilişki ve etkileşimi sonucunda, gruplardan birisinin ötekine ait kültürel öğeleri kabul etmesi, benimsemesi ve ortaya yeni bir kültür sentezinin çıkması süreci" olarak tanımlanabilir (Güvenç 1974: 134-135).

Sorokin'in ifadesiyle yatay sosyo-kültürel hareketlilik neticesinde çeşitli sosyal kitleler temas haline gelmektedir. İşte bir araya gelen ve çoğu durumda yanyana yaşamaya başlayan bu farklı kültürel gruplar arasında nicel, iktisadi veya siyasi bakımdan güç farklılığı söz konusu olabilmektedir. Güç dengesizlikleri ise azınlık veya etnik gruplar gibi kavramları gündeme taşımaktadır (Berry 1997'den aktaran Kıylıoğlu ve Wimmer 2015: 1-19).

Bu sosyo-kültürel hareketliliğin neticesinde oluşan veya biçimlenen çokkültürlü toplumlarda yapılan araştırmalar esas itibariyle kültürleşme ve etnik gruplar arası ilişkiler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Kıylıoğlu ve Wimmer 2015: 1-19).

Bununla birlikte bu konular Almanya'daki Türk göçmenler örneğinde olduğu gibi toplumsal entegrasyon meselesini de su yüzüne çıkarmaktadır. Esser sosyal entegrasyon sürecini oluşturan boyutlardan biri olarak kültürleşmeyi (*acculturation*) görmektedir. Kültürleşme ise kültürel etkileşimi ifade etmektedir. Etkileşim de farklı etnik gruplara ait bireylerin başat kültürle etkileşimlerini ifade etmektedir (Esser 2000: 49-84'ten aktaran Şahin 2010: 103-134).

Kültürleşme kuramlarında vurgu ya asimilasyona ya da kültürel çoğulculuğa yapılmaktadır (Kıylıoğlu ve Wimmer 2015: 1-19). Kültürel mirası yaşatma ile kültürel adaptasyon gibi iki boyutlu kültürleşme süreci modelle-

ri esas itibariyle Berry'nin araştırmalarına dayanmaktadır (Şahin 2010: 103-134, Kıylıoğlu ve Wimmer 2015: 1-19).

Bununla birlikte bu çalışmada kültürleşme kavramından hem Hakas hem de Türkiye Türkleri için istifade edilmekte, çünkü her iki coğrafyada da şuanda başat inançsal kültür ortamında eski dini inanış ve törenler varlığını kültürel bir miras olarak sürdürmektedir. Bu nedenle bir sonraki bölümde senkretizmin de bir kavram olarak açıklanması yararlı olacaktır.

Senkretizm

Dinsel anlamda senkretizm (*syncretism*) inançsal geleneğin içerisinde farklı dini kökenli biçimlerin yanyana varlığını sürdürmesi anlamına gelmektedir (Marshall 1999: 650).

İsveçli dinbilimcisi Helmer Ringgren'e göre etimolojisi net olmayan bu kavram üzerinde ortak bir tanımlama konusunda görüş birliğine varılmamıştır. Dolayısıyla kullanımı da birbirinden farklı anlamlar bağlamında söz konusu olmaktadır. Bununla birlikte geniş anlamda senkretizm kavramı iki veya daha fazla sayıda inanç sisteminin karşılıklı etkileşime girmesi ve inançsal ögelerinin birbirine geçmesi ya da tek taraflı inançsal unsur alıntılanması için kullanılmaktadır. Eski Yunan ve Roma döneminde bile çoktanrıcı inanç sistemleri dâhil olmak üzere tektanrıcı veya "organize" olarak tanımlanan Musevilik, Hristiyanlık ve İslam gibi Ortadoğu kökenli inanç sistemleri de sekretizm kavramının dışında değillerdir. Anılan araştırmacı Hristiyan ve Müslüman ülkelerinde bu dinler öncesi inançsal kültürlerden kalma inanış ve törenlerin varlığını sürdürebildiğini ve böylece meydana dinlerde senkretizm durumunun ortaya çıktığını ifade etmektedir (Ringgren 1969: 7-14).

Ringgren'in verdiği bilgiler ışığında araştırmamız kapsamına alınan Şamanizm, İslam ve Hristiyanlık gibi inanç sistemleri de senkretik bir hal arz ettikleri ifade edilebilir.

Sosyolojik anlamda farklı kültürlerin sentezi anlamına gelen senkretizm halinin Türklerin sosyo-kültürel temasları ve bunun sonucunda meydana gelen etkileşimlerin neticesinde ortaya çıkmış olduğu tahmin edilebilir. Nitekim Ünver Günay ve Harun Güngör'e (2015: 499) göre Türkler çok kadim dönemlerden itibaren Uzak Doğu, Orta Doğu ve Ön Asya ve Doğu Avrupa coğrafyasında çeşitli inançsal sistemlerle tanışmış ve onları kabul etmiştir.

Türklerin geleneksel dinleri, temasa geçtiği yabancı inançsal kültürler karşısında sahip olduğu toplumsal ağırlığında ciddi boyutta azalış meydana gelse de varlığını sürdürmeyi başarmış, söz konusu bu inanç sistem-

leriyle kültürleşmenin zemini olan "karşılıklı etkileşim" sürecine girmiştir (Günay ve Güngör 2015: 500).

İslam tarihçisi Ahmet Yaşar Ocak Türk halk Müslümanlığının senkretik özelliğini şöyle ifade eder: Eski tabiat ve atalar kültlerinden Şamanizm'e, Şamanizm'den Budizm ve Zerdüştlüğe, Zerdüştlük'ten Maniheizm ve hatta Hristiyanlığa ve Museviliğe kadar Türkler arasında yayılan dinlerin ve mistik kültürlerin inançları, mitolojileri ve bir takım pratikleri, bir dinden ötekine geçerken, eskisi yenisi içinde sürekli değişime uğrayarak varlığını sürdürmüştür. Aynı olay İslami dönem içinde de zamanımıza kadar sürüp gitmiştir. İslam Tükler arasına girmeye başladığı zaman, çoğunlukla konar-göçer bir toplumsal hayat tarzına dayalı ve bütün bu sayılan dinlerin bakiyelerini saklayan şifahi bir kültür geleneğiyle uzlaşmak zorunda kalmıştır. İşte Türk halk İslamı dediğimiz halk Müslümanlığı, bu senkretik yapı ile doğmuştur. Dolayısıyla bu senkretizmin temeli daha Orta Asya'da iken atılmıştır. Türk halk İslamı sosyolojik bir süreç halinde uzun yüzyıllara yayılan bir zaman ve Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan bir mekân içinde, çeşitli Türk zümrelerinin İslam dışındaki diğer dini ve mistik kültürlerinden, mitolojik unsurlardan da çok etkilenmiştir (Ocak 2015: 186-187).

Türk halklarının sayı bakımdan en kalabalık kitlesini oluşturan Müslüman Türkler de söz konusu bu etkileşime rağmen "öz milli kültürel değerlerini" koruyabilmiş ve hatta geliştirebilmiştir. İslam'a dâhil olan Türkler eski inançsal geleneğinden birçok ögeyi yeni dini değerlerle sentezlemiş, bu şekliyle yaşatmıştır (Günay ve Güngör 2015: 502-503). Söz konusu araştırmacıların yer verdikleri bu çıkarım ise senkretizm olarak da tanımlanabilir. Bu tespit kanımızca hem Anadolu Türkleri hem de Hakas Türkleri için geçerli olabilir.

Bir başka ifadeyle bu bağlamda zaman içerisinde Hristiyanlığı kabul eden Hakas Türkleri ile tarih içerisinde Müslümanlığı benimseyen Türkiye Türklerinin Şamanizm ile ilgili ögeleri inanış ve/ya uygulamaları tek tanrılı inanç sistemlerinde yaşatmaya devam ettikleri söylenebilir. İşte bunun test edilmesi araştırmamız bakımından önemlidir.

Kreolizasyon

Kültürleşme ve senkretizm gibi araştırma konumuz bakımından önemli kavramların tanımları yukarıda kısaca verildikten sonra kreolizasyon (*creolization*) gibi bir başka kavramla ilgili tanımlamaya yer verilmesi yararlı olacaktır.

Kreolizasyon kavramı, birden çok farklı kültürün temasa geçmesi sonucu yaşatılmaya devam eden kimi kültürel ögelerin yeni anlamlar kazanması olarak tanımlanabilir. Böylece bir kültür bir başka kültürle karşılaştığı ve etkileşime girdiği durumda eski kültürel ögelerini devam ettirirken bunlara yeni anlamlar yüklenmesi gerçekleşmektedir. Bu tanımlama ışığında kreolizasyon kavramının senktetizm, yerelleşme, homojenleşme ve mültikültüralizmden farklı olduğu ifade edilebilir (Kohen 2007: 817-818).

Bu konuya Hakas Türkleri ile Türkiye Türklerinden bir örnek verilebilir. Söz konusu Türklerin yaşadığı coğrafyada farklı kültürlerle etkileşimin söz konusu olduğu bilinmektedir. Bu etkileşimin sonucunda kimi daha önceki kültürel ögeler varlıklarını sürdürmeyi başarmaktadır. Örneğin hem Hakaslar hem de Türkler mezarlıkları, türbeleri ziyaret etmekte, dilek ağaçlarına çaputlar bağlamakta, ancak kültürel etkileşimin sonucunda bu kültürel motifler her iki coğrafyada varlığını sürdürse dahi onlara yüklenen anlamlarda farklılıklar meydana gelmektedir. Ayrıca zaman içerisinde eski inanış ve uygulamalara ilişkin olarak anlamların güncellenmesi ve bu sosyo-kültürel ögelerin bu anlamlar bağlamında yaşaması ve yaşatılması kısaca kreolizasyon olarak tanımlanabilir. Bu konuda bir başka örnek de gözlemlerimiz sonucu elde edilmiştir. Örneğin Hakas Türkleri mezarlıkta ateş yaktığında buna bir anlam yüklerken Tokat'ın Zile İlçesi'nde kimi köylerinde yaşayan Türkiye Türkleri aynı uygulamaya çok daha farklı bir anlam atfetmektedir.

ARAŞTIRMANIN MODELİ

Bu araştırmanın kuramsal çerçevesi Pitirim Sorokin'in Kültür Değişimi ve Toplumsal Hareketlilik kuramına dayandırılmaktadır. Her ne kadar Türkiye ve Hakasya arasında coğrafi uzaklık ve kültürel farklılıklar var olsa da söz konusu topraklar arasında sosyokültürel hareketliliğin yaşanmış olduğu ve halen de yaşanmaya devam ettiği bilinmektedir. Bu sürecin en önemli gösterge ve kanıtlarının başında da gelenek ve görenekleri, ayrıca kadim inanış ve pratikleri yansıtan dil ortaklığı yer almaktadır. Bu noktada Şamanlık/ Kamlık inanç sistemi bir kültürel değer ya da değerler sistemi olarak ele alınırken her iki coğrafyada konunun sosyolojik açıdan araştırılması bağlamında Sorokin'in kuramından istifade edilmeye çalışılmıştır.

Pitirim Sorokin'e (1959: 552) göre sosyo-kültürel değişim süreci bağlamında kültür görüngüsünün sosyal alandaki hareketliliği bir merkezden olabildiği gibi birçok merkezden de olabilmektedir. Burada Türklerin ilk önce bir merkezden dünyaya yayıldığından söz edilebilir, bu da İbrahim Kafesoğlu'na (2004: 52) göre Sayan-Altay bölgesi ile Hakas-Minusinsk Vadisidir. Bununla birlikte anılan bu bölgeyi "en eski Türk yurdu" olarak nitelendiren araştırmacılardan biri de Ahmet Taşağıl'dır (2014: 45).

Sorokin'in sosyo-kültürel mobilite kuramına dayanarak bu satırların yazarı tarafından geliştirilen Şekil 1'deki araştırma modelinde A noktası Türk kültürünün daha yukarılarda defalarca değinilen Asya kıtasının ortasında yer alan bir merkez olup Hakasya da buna dâhildir. Modelde yer alan B noktası da zaman içerisinde Türklerin yayıldığı ve doğal olarak başka kültürlerle temasa geçerek etkileşim geçirdiği bir alanı temsil etmektedir. Burada belirtilmesi gereken husus Sorokin'in dediği gibi A ile B noktaları arasındaki etkileşim tek yönlü değil, iki yönlüdür. Buna A noktasından uzaklaşarak kurulan B noktasında sosyo-kültürel değişim yaşanırken, A noktasının kendisinin de bundan muaf olmadığı eklenebilir.

Noktalar genellikle bir yerleşim yerini, coğrafyayı veya ülkeyi ifade etmektedir. Başlangıçtaki bir merkez konumuna sahip bulunan A noktası bu konumunu devam ettirmektedir. Buna kaşın göç neticesinde ortaya çıkan B noktası da yeni bir merkez konumuna gelmektedir. Güç veya başka etkenlerden ötürü B noktasının A noktasına nazaran çok daha etkin bir merkez

halini alması pek olasıdır. Yatay sosyo-kültürel hareketlilik B noktasında son bulmadığı takdirde A ve B noktalarının dışında bir C noktasının ortaya çıkması söz konusu olabilir. B ile C noktaları arasındaki ilişki ana hatları itibariyle A ile B noktaları arasındaki etkileşimi andırır bir biçimde cereyan etmektedir. Tabii burada belirtilmesi gereken husus B ve C noktaları, yani bu iki merkez sosyo-kültürel etkileşimde bulunurken bunların her birinin de aynı zamanda ama güçlü ama zayıf düzeyde A noktasıyla da bu tür etkileşime devam edebileceğidir. C ile D noktaları arasında cereyan eden sosyo-kültürel etkileşim A, B ve C noktaları arasındaki etkileşime benzer biçimde çok yönlü olarak gerçekleşmektedir.

Çizimde belki de Türk halklarının bu biçimde sosyo-kültürel yayılımı sürecinde temasa geçtikleri başka kültür-inanç-dil merkezleri gösterilmemiş olabilir, ancak zaten A, B, C ve D noktaları bütün bu akımları içermektedir. Bununla birlikte bu dört nokta ya da alan arasında karşılıklı etkileşim süreci yaşandığı gösterilirken, bunun bütün zaman ve mekân boyutunda geçerli olacağını ileri sürmek güç olabilir. Doğal olarak sosyo-kültürel yayılmanın coğrafi sınırları genişlerken A noktasıyla bu sürecin en ucunda yer alan her yeni noktayla karşılıklı etkileşimin gücü hep aynı kalamayacağı gibi zaman içerisinde bu süreç sekteye de uğrayabilir veya hiç kurulamayabilir. Bu durumda sosyo-kültürel yayılımın genişleme sürecinde ortaya çıkan her yeni merkez nokta ile A noktası arasındaki etkileşim bağlamında az önce sözü edilen olasılıklar geçerliyse o zaman her belirli bir zaman dilimi itibariyle en son nokta kendisine göre ulaşılabilirlik olanakları içindeki bir önceki veya bir başka sosyo-kültürel odakla etkileşimde bulunabilir. Bunu söylerken de zaman içerisinde iletişim imkânlarının da geliştiğini göz önünde bulundurmak durumundayız. O halde önceki devirlerdeki coğrafi mesafelerin ve geleneksel iletişim güçlüklerinin günümüzde çağcıl iletişim ve ulaşım araçlarıyla aşıldığı tahmin edilebilir. Hatta iletişim ve ulaşım teknolojisinde meydana gelen özellikle son on yıllardaki gelişmeler bu modelde sözü edilen sosyo-kültürel etkileşim sürecine elverişli ya da kolaylaştırıcı bir etkide bulunmaktadır. Dolayısıyla dil gibi engeller de aşıldığında iletişim ve etkileşim bu modelimizde de görülebileceği gibi birbirinden en uzakta kalan noktalar arasında da çok daha hızlı bir biçimde cereyan edebilmektedir.

Bunun yanı sıra bu modelde her ne kadar oklar yardımıyla gösterilmezse de her bir odağın ya da noktanın aynı zamanda dış kaynaklı sosyo-kültürel etkileşime maruz kaldığını, bu dış kültür odaklarının da aynı zamanda hem A noktasından itibaren dışa doğru yayılırken kurulan noktalarla hem de diğer sosyo-kültürel sistemlerle etkileşim içinde bulunduğu kesinlikle unu-

tulmamalıdır. Yani sosyo-kültürel etkileşim hem içsel boyutta hem de dışsal cephede cereyan etmektedir. Ulaşım ve iletişim olanaklarında bir takım kolaylıkların ortaya çıktığı günümüzde de bu böyledir denilebilir. Dolayısıyla günümüzde Türk halklarının arasındaki sosyo-kültürel etkileşimin özellikle Türkiye - Hakasya hattında örneğin Sovyetler Birliği dönemine nazaran çok daha etkin bir konuma geldiği ifade edilebilir.

Burada şunun da belirtilmesi yararlı olacaktır. Araştırma modelinde her ne kadar A, B, C ve D noktaları gösterilmişse de konumuz bağlamında bu noktalar temsilidir. Bununla birlikte bu noktaların içerisinde esas itibariyle A noktası olarak kabul ettiğimiz Hakasya ile D noktası olarak işaret ettiğimiz Türkiye üzerinde durulacaktır. Bu nedenle arada kalan diğer noktaların konu bağlamında irdelenmesi öncelikli olmayacak, bunlara konuyu daha iyi açabilmek amacıyla kısaca değinilecektir.

Doğal olarak tarihten şunu da bilmekteyiz ki, her sosyo-kültürel sistemin sonsuza dek var olacağını söylemek güç olabilir. Bu yüzden zaman zaman kimi uluslar ya da devletler ortaya çıkar gelişir yükselir ve çöküp dünya tarih sahnesinden yok olup giderler. Bizim modelimizde de özel olarak gösterilmezse de olasılık olarak bütün odakların ya da noktaların sonsuza dek bu biçimde varlığını sürdüreceğini söylemek güçtür. Yani, olumlu ve olumsuz anlamda dış ve iç kaynaklı etkileşime maruz kalan bu noktalardan kimisi de zaman içerisinde başka kültürler karşısında barış veya savaş ortamında asimile olmuş, erimiş ve ortadan kalkmış (etnik isim düzeyinde) olabilir. Buna Türk tarihinden örnek vermek gerekirse belki de bir zamanlar güçlü kültür-siyaset-ekonomi merkezleri olan Kıpçaklar (Kuman/Polovetsler), Hazarlar, Peçenekler, Selçuklular, Tolunoğulları, Avarlar, Çağataylar, Türgişler vs. örnek olarak sayılabilir. Bu anlamda özellikle daha MÖ III-II. yüzyıllarda Çin kaynaklarında "Tsin-ça" adıyla bahse konu olan ve XI-XIII. yüzyıllarda Bizans ve Rusya gibi dönemin dünya siyasetinde önemli devletlerin ilişki kurmak durumunda kaldığı Kıpçaklar (Polovetsler/Kumanlar) ve Hazarların zayıfladığı dönemden itibaren bu Kağanlığı zor durumda bırakarak dünya sahnesinde IX. yüzyılın sonuna doğru beliren Peçenekler (Patsinaklar/Paçinakitler/Bacnaklar) örnekleri çok önemlidir (Pletneva 2010: 5, 12 vd.).

A noktasından uzaklaşıp kurulan B noktasında, A noktasının dış kaynaklı bir başka odak ile etkileşime girmesinden ötürü belki de dolaylı olarak bir takım değişimler meydana gelebilir. Örneğin, A noktası olarak Hakas Türklerinin tarihteki toplumu, yani Yenisey Kırgızları alınırsa ve B noktası haricinden de gayri Türk menşeli kültür merkezi olarak Moğol sosyo-kül-

türel sistemi alınırsa o zaman bu süreci şu şekilde ifade etmek mümkündür. Söz konusu bu etkileşim toplumsal boyutta birçok alanda kendini belli ederken, büyük bir olasılıkla en kalıcı etkilerinden biri de dildeki yabancı kökenli alıntı sözcüklerin ortaya çıkması biçiminde kendini gösterebilmektedir. Bu bağlamda Valentin Rassadin'e (1980: 34) göre Hakas Türkçesinde en az 400 adet Moğol asıllı alıntı sözcük mevcuttur. Bununla birlikte Hakas dilinde mevcut olan dört lehçe: Haas (Kaçin), Sağay (Sagay), Hızıl (Kızıl) ve Şor lehçelerinin içerisinde en çok Moğol asıllı sözcük barındıran lehçe Haas lehçesi (142 sözcük), arkasından Sağay lehçesi (120), ardından Hızıl (Kızıl) lehçesi (106) ve en son da Şor lehçesi (80) gelmektedir (Rassadin 1980: 35). Belki de bu istatistik aynı zamanda söz konusu bu Hakas lehçelerinin taşıyıcısı olan toplumların yaşadıkları coğrafi konumlarıyla da alakalı olabilir. Gerçi, lehçe düzeyinde değil de bir dil seviyesinde Şorcanın mevcut olduğu Kemerovo Bölgesinde yaşayan Şor Türklerinin dilinde Rassadin (1980: 43) en az 250 Moğol asıllı söz varlığını tespit edebilmiştir. Günümüzde Moğolistan'a belki de Sibirya'daki Türklerin içerisinde en uzak mesafede bulunan Türklerden Batı Sibirya Tatarlarında bile dilsel düzeyde adı geçen araştırmacı en az 80 Moğol asıllı sözcük ortaya koymuştur. Ancak bu durumda da Batı Sibirya Tatarlarının Batı Moğolların bir kolu olan Kalmuklardan dilsel anlamda etkilenmiş olmaları pek muhtemeldir (Rassadin 1980: 51).

Aynı zamanda yine V.İ. Rassadin'in Novosibirsk'te "Nauka" Yayıncılığınca 1995 yılında basılan *"Тайная история монголов": источниковедение, филология, история* adlı külliyatında yer alan "*Тюркские элементы в языке "Сокровенного сказания монголов*" ("Moğolların Gizli Tarihi Dilinde Türk Unsurlar") adlı makalesi bu yönden çok önemlidir. Rassadin XIII. yüzyıldaki Moğol toplumunun sosyal yaşamının birçok yönüne ışık tutan çok önemli bir kaynak olarak kabul edilen "Moğolların Gizli Tarihi" adlı yazarı belli olmayan eserdeki metni çözümleyerek bu dönemin Moğolcasında çok sayıda Türk asıllı sözcüklerin bulunduğuna dikkat çekmektedir. Anılan bu metinde hatırı sayılır bir yer tutan Türkçe yer ve su, halk ve insan isimleri hariç tutulduğunda bile Türk dilinden alıntılanan sözcük sayısı oldukça hacimli bir yer tutmaktadır. Burada hemen dikkat edilmesi gereken nokta ise birçok Moğol asilzadesine ait ismin Türkçeyle ilişkili olmasıdır. Bunun dışında Valentin Rassadin tarafından "Moğolların Gizli Tarihi" metninde tespit edilen Türk kökenli sözcük sayısı en az 600 olup ona göre bu dilsel etkilerin köklerinin Merkezi Asya bozkırlarında eski Türklerin hâkimiyeti dönemine dek uzandığını ifade etmek mümkündür (Rassadin 1995).

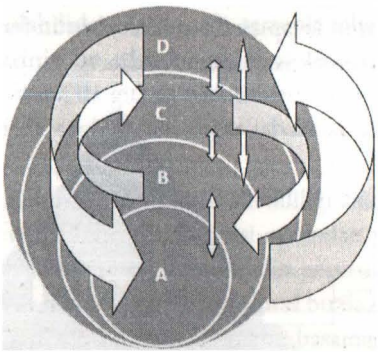
Bütün bunlarla birlikte Türkçe ve Tungusça ile birlikte Altay dil ailesine mensup olan Moğolca'nın en eski yazılı anıtlarından olan "Moğolların Gizli Tarihi" adlı yapıt Moğol toplumunun XIII. yüzyıldaki sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik hayatına ışık tutan çok önemli bir kaynaktır. Bu kaynağın çok daha büyük önemi adı geçen eserin kaleme alındığı dönemde mevcut olan Türk-Moğol etkileşimini gösteren kültürel öğelerin tespit edilmesinden dolayıdır. Örneğin, söz konusu dönemde Moğol dilinde var olan ve toplum tarafından içselleştirilmiş Türk kökenli sözcüklerin varlığı iki halk arasındaki sosyo-kültürel etkileşim ve bütünlük bakımından bizler için ayrı bir önem arz etmektedir. Değinilen dönemde yaşamış Moğolların kişi adları bu noktada özellikle ilgi çekmektedir. Örneğin, Cengiz Han'ın en yakın çevresinde yer alan kişilerin adlarının Otçigin-Noyan, Belgutay, Munlik, Alakuş-Digitkuri, Kudus-Kalçan olması çok anlamlıdır konu açısından, çünkü söz konusu bu antroponimler ya da bunların belirli kısımları tartışmasız bir biçimde Türk kökenli sözcükler olarak değerlendirilebilir (Rassadin 1995).

Türk ve Moğol halklarının arasında cereyan eden sosyo-kültürel etkileşim ve bütünlük süreçlerini teyit eden kanıtlar özellikle Nayman ve Kereyitlere ait insan adlarında mevcut olan Türk ögeleri üzerinden takip edilebilmektedir. Valentin Rassadin (1995)'e göre eski Türklere ait kültür ve özellikle dinden büyük ölçüde etkilenen bu iki halk birçok araştırmacıya göre Türk urugları olarak kabul edilmektedir. Örneğin "Moğolların Gizli Tarihi"nde içlerinde tartışmaya mahal bırakmayacak derecede Türk unsurlarını taşıyan ve yansıtan Altun Aşuk, Kuçuluk Han, Yedi Tuğluk, İnançа Bilgekan, Sangum, Elkutur, Guçugudun Buyruk Han, Kurça Kus Buyruk Han vs. gibi Nayman ve Kereyit kökenli kişi adları yer almaktadır.

Bu kişi adlarının yanı sıra "Moğolların Gizli Tarihi" adlı yazılı kaynakta genel bir yaygınlığa sahip olup Türk kökenli Moğol sözcüklerinin mevcudiyeti ise bu sözcüklerin dönemin Moğol diline iyice yerleşmiş ve içselleştirilmiş olduğunu göstermektedir. Böyle bir durumun tespit edilmesi Moğolların tarihine ışık tutan bu önemli tarihsel eserin meydana gelmesinden yüzyıllar önce bu tür sözcüklerin Moğolca tarafından alıntılandığını ve Merkezi Asya'da eski Türklerin hâkimiyetinin olduğu bir dönemde, yani I. binyılın içerisinde bu tür sözcüklerin Moğol dilinde yer aldığını ifade edebilmeye zemin sağlamaktadır (Rassadin 1995).

Sosyo-kültürel değişim sürecinde yalnızca çeşitli odakların iç ve dış cephede maruz kaldığı etkileşimlerle sınırlı kaldığını ifade etmek çok yetersiz kalabilir. Bunun nedeniyse bu denli karmaşık sosyo-kültürel değişim sürecini geçiren dinamik bir Türk kültürü aynı zamanda her bir yeni noktada

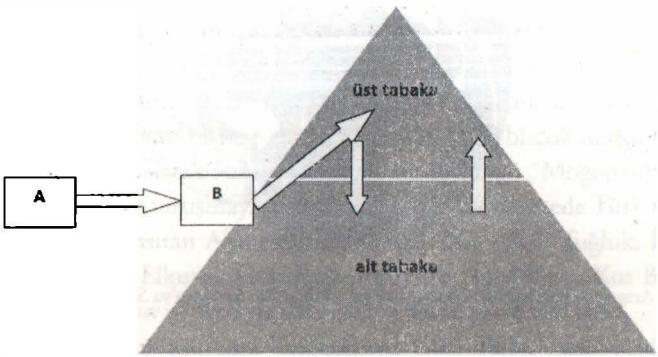
veya ulaşıp ortaya koyduğu her yeni odakta ya da merkezde aynı zamanda söz konusu bölgenin iklim ve toprak ile ilgili mevcut koşullarından da etkilenmeden varlığını sürdürmesi çok güç olabilir. Bu yüzden tabloda gösterilmezse dahi bütün sosyo-kültürel odaklar arasındaki iç ve dış kaynaklı etkileşimin yanı sıra bu sürece çevre koşulların da etkisinin olduğunu hesaba katmakta yarar vardır. Yine konu bağlamında bu koşullar altında Hakasya ile Türkiye arasında Kamlık/Şamanlık inanç sistemi olarak adlandırılabilecek kültür zemininde gelenek ve değerler noktasında Türk toplumları arasında sosyo-kültürel süreklilik ve bütünlük süreci devam etmektedir. Bunun böyle olup olmadığı da bu çalışmanın Kavramsal Çerçeve Bölümünde ilgili kaynakların taranmasından hareketle hem Hakasya hem de Türkiye'den örnekler verilmek suretiyle incelenmeye çalışılmıştır.



Şekil 1. Araştırma modelinin çizimsel biçimi: Sibirya'dan Anadolu'ya Sosyokültürel Göç Modeli

Yukarıdaki Şekil 1'de yer alan A ile B noktaları arasındaki sosyo-kültürel etkileşim sürecinin anatomisini, yani içyapısını gösterebilmek amacıyla aşağıda yine Sorokin'in kuramı bağlamında başka bir çizim sunulmuştur. Buradaki fark ya da daha doğrusu ayrıntı her iki nokta arasındaki ilişkinin içerisinde güç etkeninin yer almasıyla ilgilidir. A noktasından B noktasına gelen bir güç genellikle B noktasında mevcut üst sınıf ya da tabaka haline gelir. Kendi alanında ya da toplumunda göreli olarak diğer toplumsal tabakalara nazaran çok daha güçlü etkide bulunan B noktasındaki üst sınıf ise genellikle alt sınıf ya da konum haline gelebilir. Bu nedenle B noktasındaki eski üst tabaka ya da toplumsal sınıf A noktasından gelen yeni güç etkisiyle ortaya çıkan değişim ortamında hem alt tabakalara ait kültüre hem de yeni kurulan üst tabakaların etkisine maruz kalabilir (Sorokin

1959: 569). Tabii bu etkileşim süreci güç etkisi sayesinde üst konuma geçebilen dış kaynaklı yeni tabakayı da etki alanı dâhiline alabilmektedir. Dolayısıyla sonuç itibariyle bu yeni, ancak kendi içinde doğal olarak türdeş olmayan toplumsal sınıf B toplumundaki mevcut sınıfların sosyo-kültürel ikliminde yoğrulmak durumunda kalmaktadır. Tabii kendini bunlardan tamamen izole etmediği durumdaki bu esas itibariyle yaygın bir durum olmaktan öte bir istisnayı temsil etmektedir. İster yeni olsun ve güç yardımıyla üst konuma geçen toplumsal tabaka ister eski konumunu yitiren üst tabaka isterse de hem yeni bir üst tabaka oluşmadan önce hem de yeni durum ortaya çıktıktan sonra alt konumda bulunan toplumsal tabaka/lar olsun sonuç itibariyle bunların hepsi de çok yönlü sosyo-kültürel etkileşim sürecinde yer almak durumunda kalmaktadırlar. Burada bunlar söylenirken kesinlikle güç etkeni daha fazla olan ve galip gelen tarafın mağlup olan toplumun içyapısında mutlaka bütün fertleriyle üst tabakayı işgal edecekleri anlatılmak istenmemektedir.



Şekil 2. Güç etkeniyle cereyan eden sosyo-kültürel etkileşimin içyapısı. A noktasından güç sayesinde gelen etkinin B noktasındaki topluma yönelik etkileşimin çizimsel görüntüsü.

Üst konumu yitiren "eski üst tabaka/lar" bu tür kriz nedeniyle alt tabakalardan kaynaklanan etkiye göreli olarak çok daha fazla oranda maruz kalmaya başlayabilir, belki de bunun neticesinde sahip olduğu bir takım kültürel öğe ve değerleri değişime daha hızlı bir biçimde uğrayabilir. Bu aradaysa üst konuma yerleşen A noktasından B noktasına gelen yeni güç (sosyal küme) girdiği söz konusu toplumda P. Sorokin (1959: 569)'e göre nüfus açısından genel toplum içerisinde azınlık olsa da veya zaman içerisinde yerel sosyal unsurun içinde erise dahi özellikle ilk aşamada çok güçlü

kültürel etki kaynaklığını yapabilmektedir. Yani güç etkeni eskiden olduğu gibi günümüzde de sosyo-kültürel değişim sürecindeki önemli konumunu devam ettirmektedir (Sorokin 1959: 569).

Daha önce değinildiği gibi üst tabaka tamamen türdeş olmayabilir. Zaten Türk tarihinde üst tabakaya ait olup toplumu yöneten konumuna sahip bir kimsenin mevcut dini gelenekten ya da kimlikten çıkıp İslam inanç sistemine geçtiğinde Oğuzlar tarafından tepkiyle karşılaştığı ve bunun karşısında geri adım attığı görülebilmektedir (İbn Fazlan 1995: 39, Taşağıl 1995: 16-55, Yörükan 2004: 122-123'ten aktaran Erkoç 2008: 13, 40). Bizler için bu örnekte önemli olan bu tepkide bulunanların kimlerden oluştuğudur. Büyük bir ihtimalle de bu adımı atan yöneticinin çevresinde - ki bunlar büyük bir olasılıkla alt tabakalara mensup olmayan ve muhtemelen toplumsal boyutta nüfuz sahibi olan - birileri bu tepkiye kulak asmış, katılmış ya da organize etmiş bile olabilirler. Ya da tam tersi alt tabakalardan da hemen herkes toplum önderinin bu adımına olumsuz tepki duymak yerine tam tersine destekleme yoluna da gitmiş olabilir. Burada ifade edilmek istenen husus üst tabakanın da toplumdaki diğer tabakalar gibi tamamen türdeş olmayabildiğidir.

Sosyo-kültürel yayılım temelli kültür sürekliliği alanındaki araştırmaların daha sağlıklı ve verimli yürütülebilmesi açısından yukarıdaki modelin yararlarından söz edilebilir. Ya da bu modelin geçersizliği daha sonradan yürütülen çalışmalar üzerinden ortaya konulursa bu da söz konusu alandaki araştırmaların gelişmesi açısından bir deneme basamağını temsil edebilir. Çünkü bu model genel-geçer olmamakla birlikte Türk halklarının son derece karmaşık olan sosyo-kültürel yayılım sürecine ışık tutulmasında yardımcı olabilir, bu denli yoğun sosyo-kültürel değişimden geçen Türk halklarında Kamlık/Şamanlık olarak adlandırılan geleneksel inanç sistemine ait kültürel öge ve değerlerin günümüze dek varlığını koruduğu ve hem zaman hem de mekân boyutunda sosyo-kültürel süreklilik ve bütünlük olgusunun sorgulanması yararlı olabilir.

Çağımızdan farklı olarak daha önceki devirlerde toplumlarda din kurumunun toplumsal etki olanağı açısından çok daha merkezi bir konumda olduğu bir gerçekse, o zaman yüzyıllarca süren Türk göçü esnasında Türk sosyo-kültürel yaşamında dinsel düzlemdeki değişimlerin ne kadar etkin sosyal ve kültürel dönüşümlere yol açabildiğini tahmin edebilmek hiç de güç değildir.

Merkezi Asya'dan, yani Sayan-Altay bölgesinden ve Hakas-Minusinsk Vadisinden etrafa ve en çok da batıya doğru yayılış sürecinde Türk halkları

çeşitli kültürlerle temasa geçmiş, çeşitli inançsal sistemlerle karşılaşmış, çok sayıda devlet meydana getirmiş, yıkılan bu devletlerin ardından başkasını kurmuştur. Muhtelif dinlerle temaslar kuran Türklerin Budizm, Maniheizm ve İslam gibi dünyada yaygın olan inanç sistemlerini kabullenme veya seçme noktasında özellikle başlangıç aşamasında acele davranmamış oldukları bir gerçektir (Güzel 2008: 23).

840 yılı Türk tarihi açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Daha önceleri Hunlar, Köktürkler ve Uygurların kağanlıklar kurmuş olduğu İç Asya coğrafyasında bu tarihten itibaren Kırgız Kağanlığı dönemi başlamıştır. Ardından Uygurlar ve İrtiş Nehri doğusunda kalan Türkler hariç olmak üzere 920 yılında Müslümanlık dinine mensup kültürel havzada Karahanlı soyundan gelen Saltuk Buğra Han, Karahanlı devletinin resmi dini olarak İslamiyeti kabul etmiş, bu dönemden itibaren İslamlıkla ilgili inançsal kavramlar Türklerin düşün ve yazın yaşamına dâhil olmaya başlamıştır (Güzel 2008: 24). Karluklar, Argular, Türkeşler, Yağmalar gibi Türk halklarını kuşatan Karahanlı Devletinin yükselmesinde çok sayıda Türk boyları etkin olmuştur (Caferoğlu 1992: 57'den aktaran Güzel 2008: 25).

Tanınmış tarihçi Peter B. Golden'e (1998: 16-29) göre ise İslamiyet'i ilk kabul eden Türk halklarından Karahanlılar değil 920'lerin başında, İslam'a doğru adım atan Volga Bulğarları olmuştur. Karahanlılar ise Saltuk Buğra yönetiminde Müslümanlığı 955 yılında kabul etmiştir. Daha da ilerisi; araştırmacılar tarafından yapay olarak geliştirilen bir isim olan Karahanlılar aslında kendilerine "kağanlı" veya "Türklerin kağanlı hakanları" (*al-xaqaniyya, al-muluk al-xaniyya al-atrak*) adını yakıştırmaktaydı (Golden 1998: 19-29). Bununla birlikte Avrasya'nın göçebe ve orman halklarının "temel dini"nin Şamanizm olduğunu ifade eden P.B. Golden (2006: 3, 280), İslam'a giren ilk Türk toplumlarının arasında, kağanlarının 737'de İslamiyet'i resmi olarak kabul etmek zorunda kalan Hazar devletinin de yer aldığını bildirmektedir.

Sosyo-kültürel temaslar ve etkileşim, ayrıca sosyo-kültürel devamlılık süreci yönünden bakıldığında Karahanlı Devleti İslam gibi "yeni kültürel dairesine" adım atarken göçebelik ve yerleşiklik esaslı iki farklı yaşam tarzına dayalı uygarlıklarını övgüye layik bir biçimde uyumlaştırabilmiş, ayrıca bir yandan öz kültür ile dilini korurken, öte yandan da "yeni bir takım kültür öğelerini" içine dâhil edebilmiştir (Güzel 2008: 25).

Bu senkretizm durumu idari alanlarda da kendini göstermekteydi. X-XII. yüzyıllarda ortaya çıkan dini olarak İslamiyet inancına mensup Türk devletlerindeki kültür daha önceki "Bozkır Türk kültürü"nden oldukça

farklı bir görünüm arz etmesine karşın yine de eski geleneklerin mevcudiyeti yeni sosyo-kültürel etkilerin güçlü olduğu bir toplumsal ortamda devam ettirilmekteydi. Hatta Türklerin kurduğu ve çoğunluğu oluşturduğu bu İslami devletlerde en üst yönetici konumunda bulunan sultan dünyevi işlere bakarken halife de dinsel hayat konularıyla ilgilenmekteydi, ancak her ikisi de eşitti. Yani denilebilir ki Türkler daha o dönemlerde dünyevilikle dinselliği birbirinden ayırmaktaydı. Yargı sisteminde bile Şer'i ve Örfi olmak üzere iki çeşit "adliye sistemi" uygulanmaktaydı (Güzel 2008: 28-30).

Dolayısıyla yukarıda verilen bilgiler ışığında Türklerin Orta Asya bölgesinde kurdukları yeni devletlerde, temasa geçtikleri başka inanç sistemlerinin içerisinde özellikle belirtilen dönemde bir çeşit kültürel sentez aşamasına girmiş olmalarına karşın, özellikle toplumun alt tabakalarında sosyo-kültürel süreklilik olarak değerlendirilebilecek birçok kültürel öğe ve değeri de yaşatmaya devam ettirmiş olduklarını ifade etmek olanaklıdır.

Pitirim Sorokin'in kuramına dayanarak geliştirilen araştırma modeli ve bu bağlamda ortaya konulan bilgiler esas konumuz olan Hakasya ile Türkiye arasında sosyo-kültürel devamlılığın bir unsuru olarak Şamanizm'in araştırılması için yararlı olabilecektir.

HAKASYA İLE TÜRKİYE ARASINDA SOSYO-KÜLTÜREL DEVAMLILIĞIN UNSURU OLARAK KAMLIK/ŞAMANLIK

Çok geniş bir coğrafyaya yayılan Türk dünyasında sosyo-kültürel ortaklığın temeli dil, kültür ve tarihsel geçmişe dayanmaktadır. İnançsal boyutta ise çoğu Türk halkının dinsel kimliği İslam, Hristiyanlık, Musevilik, Budizm ve Şamanlık/Kamlık çerçevesinde tanımlanabilmektedir.

Tarih sürecinde Türklerin, Çin'de MÖ 600 yılında doğduğu tahmin edilen Lao-tse tarafından meydana getirilen Taoizm inanç sistemine de MS IV. yüzyıldan itibaren inandıkları söylenebilir. Nitekim hem Hunlar'ın hem de Köktürkler'in söz konusu bu inanç sistemine ait tapınaklar yaptırdıkları tarihsel kaynaklar vasıtasıyla teyit edilebilmektedir (Esin 1978: 48). Görüldüğü gibi Türkler çok çeşitli inanç sistemlerine girmiş ve bu inanç kültürleri ortamında yaşamlarını sürdürmüş, geleneklerini yaşatmışlardır.

Nicellik açısından günümüz itibariyle Türk dünyasında başat konum içsel olarak kendini Müslüman (Sünni/Şii) olarak kabul eden ya da dışsal açıdan bu biçimde benimsenen kesime aitken, ikinci önemli kümenin Hristiyanlığın Ortodoksluk mezhebine mensup olduğu söylenebilir.

Bu noktada sosyo-kültürel devamlılık süreci bakımından Peter B. Golden tarafından ortaya konan tespitler çok önemlidir. Ona (Golden 1998: 16-29) göre idari, askeri ve manevi yapı, özellikle Tengri (Gök Tanrısı) kültü ve buna benzer nitelikler nerdeyse bütün Avrasya Türk devlet ve gelişmiş urug birlikleri gibi oluşumları tarafından yaşatılmıştır.

Bunun yanı sıra "halk inancı" olarak da görülmesiyle birlikte Türklerin geleneksel inanç sistemi olarak dünden günümüze kadar Şamanlık ya da bilindiği başka bir adıyla Kamlık önemli bir yere sahiptir.

Atatürk tarafından görevlendirilip 1932 yılında "Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri" adlı çalışmasını tamamlayan ve bu çalışmasını Dolmabahçe Sarayı'nda Mustafa Kemal Atatürk'e takdim eden (Yörükan 2005a: V-VIII) Yusuf Ziya Yörükan (2005: 9) en eski Türk inanç sistemi olarak Kamlığı (Şamanlığı) görmektedir.

Orta Çağ boyunca inanç sistemi açısından Şamanist olarak yaşamaya devam ettikleri anlaşılan Yenisey Kırgızları diğer bozkır savaşçı toplumları gibi sıkça bu savaşçı Kamların yardımına başvurmaktaydı. Emir Timur'un

da "yada taşı" yardımıyla düşman ordularını hava koşullarını değiştirerek zorlayan savaşçı Şamanları vardı (Lemb 2002: 69; Butanayev vd.'de 2008: 223). Bu örnek temelinde de Kamlık inanç sistemi bağlamında Köktürk döneminden Emir Timur dönemine dek sosyo-kültürel süreklilikten söz edilebilir.

1996 yılının yaz aylarında gerçekleştirilen sosyolojik araştırmada da Hakas Cumhuriyeti sınırları dâhilinde ikamet eden Hakas nüfusunun yüzde 10'u ile mülakat yapıldığında görülmüştür ki, Hakasların yüzde 26'sı kendini Şamanist, yüzde 50'si de Ortodoks Hristiyan olarak nitelemiştir. Ancak yapılan mülakatta kendini Ortodoks olarak tanımlayan Hakasların verdiği yanıtlar tahlil edildiğinde bu insanların yine de geleneksel inançsal değerlerini koruduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca dini kimlik olarak Ortodoksluğu seçen Hakasların içerisinde ancak yüzde 3'ü tam anlamıyla bu inançsal sisteme "katı bir şekilde" bağlı olduğunu ifade etmiştir (Anjiganova ve Topoyeva 2007: 6-15)

2006 yılında Hakas aydınlarından yüz kişiyle bir mülakat yapıldığında bunların çoğunluğu kendini Şamanist ve Tengrici olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte 2007 yılında Hakas Cumhuriyeti'nde gerçekleştirilen sosyolojik bir araştırma neticesinde 1996 yılıyla kıyaslandığında Ortodoks Hakasların oranının 58,2'ye kadar çıktığı, Şamanist Hakasların da oranının yüzde 5,9'a kadar gerilediği görülmüştür. Yine Şamanist olarak nitelendirilebilecek değerlerin bu araştırmada da Hakasların çoğunda korunduğu göze çarpmıştır. Örneğin, Hakasların yaklaşık yüzde 60'ı kara büyüye, yani kargış olayına, yüzde 55 civarındaki bir oranı da nazar (kötü göz) olayına inandığını belirtmiştir (Anjiganova ve Topoyeva 2007: 6-15). Buradaki istatistiki verileri yorumlamak gerekirse Şamanlık inanç değerlerinin korunduğu Hakas Türklerinde diğer inanç sistemlerine doğru bir kayma yaşandığı söylenebilir. Özellikle Ortodoksluk mezhebinin ağırlık kazanmasının altında yatan nedenlerin başında Rus Ortodoks Kilisesi'nin elindeki geniş imkân, ayrıcalık ve altyapı elverişliliği ile devletin, daha önce de belirtildiği gibi, yaklaşımının (Anjiganova ve Topoyeva 2007: 6-15) geldiği ifade edilebilir. Bu itibarla atalarıyla inançsal boyutta sosyo-kültürel devamlılık açısından Hakas Türklerinde ciddi değişimin yaşandığı belirtilebilir.

İslamiyet'in girdiği zamandan beri yaklaşık on yüzyıl geçmesine karşın Başkurt Türkleri de XX. yüzyılın hem ilk yarısında (S.Rudenko tespitleri) hem de ikinci yarısında (L.Nagayeva tespitleri) Şamanlık inanç kültürünü yaşatmaya devam edebilmişlerdir (Nagayeva 1981: 67; Salihov'da 2007: 83-88). Buradan hareketle en azından İslam'ın Volga Ural topraklarına giri-

şinden itibaren Başkurt Türklerinde aşağı yukarı bin yılı aşkın bir süredir Şamanlık inanç kültürü ve buna ait kültürel öğe ve değerler temelinde sosyo-kültürel devamlılık sürecinin devam ettiğini ifade etmek mümkündür.

Hakas-Minusinsk Vadisi yerlisi olan Hakas Türkleri genelde kabul edildiği üzere Kızıllar, Sağaylar, Haaslar (Kaçinler) ve Şorlardan oluşmaktadır. Burada sayılan bütün kabileleriyle birlikte Hakas Türklerinin yaşadıkları toprakların yerlisi oldukları konusu bilimsel araştırmalarca da teyit edilmiştir. Nitekim 2007 ve 2008 yıllarında Hakas topraklarında Tomsk'tan gelen genetikçiler, Hakas Cumhuriyet Hastanesi ve N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi tarafından gerçekleştirilen araştırmalar Hakasya'daki yerli Türklerin, bölgede 4,000 yıl ve daha öncesinde yaşamış insanların soyundan geldiğini göstermiştir. Bu incelemeler Hakasların binlerce yıl önce yaşamış atalarıyla bir bütün olduklarını da bilimsel olarak ortaya koymuştur (Ştıgaşeva vd. 2010: 55).

TÖRENLER BOYUTU: GEÇİŞ DÖNEMLERİ

İnsan hayatında önemli kriz dönemleri olarak da bilinen geçiş dönemleri içerisinde doğum, evlilik ve ölüm gibi üç ana aşama ve bunlarla ilgili çeşitli inanç ve uygulamalar yer almaktadır. Geleneksel toplum ortamında bu geçiş dönemlerine önem ve anlam atfedilmesinin altında yatan nedenlerden biri de bireyin bu kriz dönemlerinde özellikle zayıf bir konuma düşmesi, savunmasız kalması ve dolayısıyla da her türlü dışsal kaynaklı olumsuz etkiye daha çok maruz kalma olasılığıyla karşı karşıya yaşamasına ilişkin yaygın bir inançtır (Örnek 1977: 131-233; Köktürk'te 2005: 43-58).

Bu yüzden araştırmamızda insan hayatındaki en önemli aşamalardan olan bu üç evreyi ya da eşiği temsil eden bu geçiş dönemlerinin Türkiye ile Orta Asya coğrafyasında yaşayan çeşitli Türk toplumlarına ilişkin literatür taraması temelinde karşılaştırılması büyük önem arz etmektedir. Aşağıdaki bölümlerde de bu geçiş dönemlerine ve bu geçiş dönemlerine ilişkin olarak geleneksel inanç sistemi bağlamında düzenlenen çeşitli merasimlere, ayrıca bunlarla ilgili çeşitli bulgulara yer verilmiştir.

Doğum ile İlgili İnançsal Uygulamalar

Bireyin hayat sürecinde yer alan üç ana geçiş dönemi içerisinde en öncelikli ve en erken deneyimlenen aşama olan doğum öncesi, esnası ve sonrası olmak üzere çeşitli alt kategorilerle ilgili inanış ve uygulamaları içeren ve bireyin hem ailesinin hem de ailenin mensup olduğu soy ya da aşiret veya yakınlar ile akrabalar tarafından öncellikle ailenin ve soyun devam ettirilmesi açısından en önemli şartın yerine getirilmesi dolayısıyla olağan koşullarda çoğunlukla sevinçle karşılanan bir geçiş dönemidir (Köktürk 2005: 43-58).

Aile kurumunun sürekliliğini sağlayan en önemli geçiş dönemi olan doğum olgusu bağlamında çoğunlukla doğum yapacak olan kadınlar ile ilgili bir takım inanış, yasak ve uygulamalar zaman içerisinde geliştirilmiş olup günümüzde de Anadolu'nun muhtelif yörelerinde varlığını devam ettirmektedir (Araz 1995: 90).

E.Yakovlev'e (1900: 77'den aktaran Mannay-ool 2002: 52-60) ve diğer bir araştırmacı F. Kon'a göre (Kon 1936: 95'ten aktaran Mannay-ool 2002: 52-60) çocuğun dünyaya gelmesine çok sevinen ve bu olayı bir

bayram olarak kutlayan Tıva Türkleri, çok çocuk sahibi olmayı "tanrısal bir lütuf" olarak algılamaktadırlar.

Binlerce yıl boyunca gelişerek doğum öncesi, doğum anı ve doğum sonrasına ilişkin olarak biriken halk bilgi ve uygulamalarından oluşan ve kültürlerde bunun sonucunda meydana gelen belirli yöntem ve araçların bütününe halk kültüründe doğumla ilgili inanç ve uygulamalar sistemi denilebilir (Butanayev 1998: 157).

Çocuk sahibi olmak ve dolayısıyla toplumun sürekliliğine katkıda bulunmak Türk toplumlarının sosyo-kültürel hayatında psikolojik düzeyde de önemli bir yere sahiptir. Bu konuda hatta sözlü kültürde yansımalarını bulan motifler görülebilmektedir. Örneğin, tanınmış Türk destanlarından Dede Korkut'ta evlat sahibi ol(a)mama durumu hoş karşılanmayan ve hatta olumsuzluklara yol açan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır (Ergin 1968: 12, 13; Araz'da 1995: 93).

Çocuk sahibi olamayan ve esasında soyun devamını sağlamak üzere kurulan aile kurumu bağlamında ciddi sorunlarla karşılaşan kadınlar için geleneksel toplumlarda çareler bulabilme umuduyla bir takım önlem ve yöntemler geliştirilmiştir. Örneğin, Yenisey Kırgızları soyundan gelen Hakas Türklerinde bu bağlamda süt ile gerçekleştirilen inançsal pratikler mevcuttur. Yenisey yerlisi diğer Türklerin de çocuk doğuramayan ya da hamile kalamayan kadınların bu sorununa çare bulmak amacıyla kamlar/ şamanlar tarafından süt ile inançsal bir ayin düzenlendiği bilinmektedir (Karmışeva 2009: 205).

Sibirya'nın yerli halklarından biri olan Hakas Türklerinde başka birçok halkta olduğu gibi çok çocuklu aileler hem geçmişte hem de günümüzde saygın bir yere sahiptir. Hamile kadınlar toplumda ve özellikle aile içinde özel bir ilgi görmektedirler. Geleneksel olarak geliştirilmiş bir takım özel yasaklar ve koruma önlemleri Kamlık inanç sistemiyle iç içe varlığını sürdürmüştür. Örneğin, lohusa kapı eşiğine basmamalıdır, yoksa doğan çocuğun yetim kalabileceğine ilişkin bir inanç vardır. Türklerde kapı eşiğine atfedilen kutsallık ve saygı bilinen geleneklerdendir. Anadolu Türklerinde de bu geleneğin devamını şu şekilde görebilmek olanaklıdır. Örneğin, Harput yöresinde çocuk sahibi olmakta güçlük çeken kadınların, sağlıklı doğum yapıp anne olanların evlerini ziyaret ettiklerinde gizlice evin kapı ve kapı eşiğine ellerini sürdükleri bilinmektedir (Araz 1995: 93).

Yine Harput bölgesinde doğacak çocuğun korunması amacıyla hamilelik süresince kadınların "kötü ve çirkin" varlıklara bakmaktan kaçınması gerektiğine ilişkin inanç da oldukça yaygındır. Hamile kadınların özellik-

le tavşana bakmaması gerektiğine dair inanç halen varlığını söz konusu yörede devam ettirmektedir. Ayrıca tavşanla ilgili bu inanç da geleneksel Türk inanç sisteminin bir uzantısı ya da devamı olarak nitelendirilmektedir (Araz 1995: 96).

Kastamonu yöresinde doğum öncesi hamile kadınlar bir takım inançsal uygulamalar kapsamında koruyucu önlemlere uyarken, örneğin karnında çocuk taşıyan kadının bakmaması gereken hayvanların içerisinde tavşan da yer almaktadır (Abdulkadiroğlu 1987: 2).

Yukarıda geleneksel inançla alakalı olarak Anadolu Türklerinden verilen örneklerin Türk dünyasında sosyo-kültürel süreklilik ve bütünlüğün önemli ve anlamlı kanıtlarından olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hakas Türklerinin yaşadığı topraklarda da 1901 doğumlu M. P. Tugujekova'nın (*söök*/aşiret Hasha) verdiği bilgiler çerçevesinde bu inancın günümüzde de yaşadığını ifade etmek olanaklıdır. Örneğin, Hakas Türklerinde hamile birisinin çirkin ya da hasta olanlara dikkatli bakmaması gerektiğine ilişkin inanç hala varlığını sürdürmektedir. Lohusanın tavşana göz ucuyla bile olsa bakmaktan kaçınması gerektiğiyle ilgili inancın altında yatan korku ise doğacak çocuğun "tavşan dudaklı" veya "aşırı dışa çıkık gözlü" doğacağına ilişkindir (Butanayev 1998: 157).

Tacikistan topraklarında çok eski zamanlardan beri yaşamını sürdüren Karategin Kırgızlarında da hamile kadınlar için geleneksel inanç sistemi bağlamında bir takım önlemler geliştirilmiştir. Örneğin, hamile olan bir kadının ölen bir kişinin evine uğramaması gerekmekteydi. Bunun altında yatan neden ise böyle bir davranış durumunda göbek bağının (*kindik*[17]) karışabileceğine ilişkin bir inancın varlığı idi (Karmışeva 2009: 211).

Türkiye'nin Harput bölgesinde de hamileliğin iyi geçmesi için hamile kadınların çeşitli kutsal yerleri - ki bunların başında türbe ve mezarlıklar gelmektedir - ziyaret ettikleri görülmektedir (Araz 1995: 92).

Buna benzer bir inanç Hakas Türklerinde de mevcuttu. Kara Üüs (Kara İyus) Irmağı havzasında Hozan Hıs (Tavşan Kız) adlı bir totem (ongun[18]/tös) dikili durmaktaydı. Bu bölgedeki toteme inanan yerli Türkler soylarının sağlık ve esenlik içinde devam etmesi amacıyla dualar ederek kurbanlar sunmakta, çeşitli ayinler düzenlemekteydiler (Butanayev 2006: 141).

17 Hakas Türkçesinde de *kindik* (H.O.S. 2006: 177).

18 Günümüz Türkçesi gibi Altay dillerinden biri olan Moğolcada *ongon* sözcüğü "kutsal/doğal/arı/kirletilmemiş/kullanılmamış" gibi anlamları içermekte ve aynı zamanda *ongon uul* "kutsal dağ" manasına gelmektedir (BSRMMRS 2006: 758).

Çocuk sahibi olamayan kadınlar için kamlar ayrıca "Imay tartxanı" adlı özel bir ayin düzenlemekteydiler. Bu ayin esnasında kam kişiler tarafından çocuk için kut getirilmekteydi (Butanayev 2006: 146-150).

Bunların dışında çocuğun gömlekli doğum denen amniyon kesesi ile doğmasının uğurlu ve anlamlı olduğuna ilişkin inancın yaşadığı Harput yöresine (Araz 1995: 97) benzer bir biçimde yine Hakas Türklerinde de "kip", yani gömlek/palto olarak adlandırılan zar veya deri parçasına sarılı biçimde doğan çocukların uğurlu ve şanslı olacaklarına ilişkin bir inanç mevcuttur (Butanayev 1998: 162).

Üçüncü gün kuruyup kendiliğinden düşen göbek bağıyla ilgili olarak "kin toyı" (göbek bağı düğünü) düzenleyen Hakaslar plasenta ya da döl eşini (*pala inezi*, yani "çocuk anası") gömmekteydi (Butanayev 1998: 163). Buna benzer bir biçimde Anadolu'da da döl eşi toprağa gömülmektedir (Araz 1995: 98).

Yine doğum sonrası uygulamalarına bir örnek olarak, Anadolu'daki birçok yerde olduğu gibi Hakkâri yöresinde de doğumdan sonra kadın 40 gün boyunca evden dışarı çıkmamaktadır (Kalafat 1995: 96).

Yine Hakas Türklerinde bu inanca benzer olarak gökyüzünde yeni ay çıkıncaya dek yeni doğum yapan kadının çevredeki başka evlerin içine girmesi yasaktı (Butanayev 1998: 161).

Kazan Tatarlarında ise "kırkı çıkmayan çocuk" evin dışına götürülmemekte, kimseye gösterilmeyip herkesten saklanmakta; fakat aynı zamanda da evde yalnız başına kalmaması için azami özen gösterilmektedir (Zaripova Çetin 2009: 76).

Kimi ailelerde çocukların doğumdan sonra belirli bir süre yaşayıp ölmeleri durumunda ise Türklerin hem Türkiye'de hem de Orta Asya'da günümüzde de varlığını sürdüren Kamlık inancı kapsamındaki uygulamalara başvurduklarını söylemek mümkündür. Örneğin, Anadolu'nun Bitlis yöresinde "ortası delik bir beze nusha (muska) yazılır ve erkek çocuğu yaşamayan kimseler, çocuklarını buradan geçirir, böylece yaşayacaklarına inanılır" (Kalafat 1995: 96). Hakas Türkleri de çocuk ölümlerini önlemek amacıyla küçük çocuğu zaman zaman kurt postunun ardına kadar açık olan ağız kısmının içinden geçirmekteydi ya da geleneksel evin içinde oturulduğunda da pencerenin veya tündüğün (ocağın tam üstünde yer alan ve içinden ateş dumanının geçtiği bir delik) içinden çocuk dışarı çıkarılmaktaydı (Butanayev 1998: 161). Hem Hakasya'dan, hem de Türkiye'den verilen bu iki örnekten de anlaşılacağı üzere çocuk ölümlerinin önlenmesi inancı kapsamında insanlar çocuklarını birer delikten geçirmektedir. Bu

uygulamalar ise bir çeşit "yeniden doğum" (reenkarnasyon/ruh göçü) sürecinin yaşatılmasına ilişkin bir uygulama olarak değerlendirilebilir.

Ad Verme

Doğan çocuğa doğumdan belirli bir zaman geçtikten sonra ad verme insanın hayatında önemli bir andır. Bu önemli ana ise "ad toyu" ya da "ad düğünü" denilmektedir. Örneğin Kazan Tatarlarında *isem tuyı* yani "isim düğünü" etkinliği, ailenin yeni bir ferdinin uzun bir süre adsız kalmaması için bebek doğduktan birkaç gün sonra düzenlenmektedir (Zaripova Çetin 2009: 73).

Şamanlık inanç sisteminin ağır bastığı sosyo-kültürel ortamdan farklı olarak İslam dinine girdikten sonra Kazan Tatarlarında daha çok Arap asıllı isimler çoğunluk oluşturmaya başlamıştır. Sovyetlerin başat olduğu dönemde ise diğer Türk boylarında olduğu gibi Tatar Türklerinde de devrimle ve resmi ideolojiyle alakalı adlar yaygınlık kazanırken bazen de "Lüks, Traktör" gibi teknolojik yenilikleri yansıtan ya da ebeveynlerin teknolojik gelişmelere karşı duydukları hayranlıkların bir izdüşümü olan isimler de çocuklara verilmekteydi (Zaripova Çetin 2009: 74).

Ayrıca Kazan Tatarlarında isim verme önceliği ya davet edilen mollaya ya da çocuğun babası veya dedesine aitti (Zaripova Çetin 2009: 73).

Altay topraklarının Koşağaç bölgesinde yaşayan Altay halkından bir kabile olan Telengitlerde ise eski zamanlarda isim verme önceliği, doğumları kabul eden ebe (*kindik ene*, yani "göbek ana")'ye ya da doğum vesilesiyle kurban olarak koyun kesen ihtiyar erkeğe aitti (Dyakonova 2001: 141).

Hakas toprakları yerlisi Türklerde ise ad verme eylemi öncelikle kızlar için yaşlı kadınlara, erkekler için ise yaşlı ihtiyar dedelere aitti. Bunun karşılığında çocuğa ad veren kişiye bebeğin anne ve babası hediye sunmaktaydı. Yaşlı erkek çocuğa kendi adını verirken sakalından üç kıl koparıktan sonra bunları çocuğun koltuğu altına sıkıştırmakta ve bu biçimde yeni doğan bebeğe kendisi gibi uzun bir ömür yaşamasını dilemekteydi (Butanayev 1998: 169).

Ayrıca çocukların ölmesini önlemek için Hakas Türklerinde yakışıksız isimler verme geleneği vardı. Bu inançsal uygulamanın altında yatan neden ise çocukları kötü ruhlara karşı koruyabilme isteğidir (Butanayev 1998: 170). Söz konusu bu önleyici olarak nitelendirilebilecek inançsal gelenek yalnızca Şamanlık inanç sisteminin göreli olarak güçlü bir biçimde yaşandığı Güney Sibirya'da değil, aynı zamanda Türk dünyasının başka inançsal sistemlerinin başat olduğu topraklarında da varlığını sürdürmektedir.

Nitekim İslam inancının yaygın olduğu Orta Asya ülkelerinde ve Türkiye'de yaşayan Türklerde de yaşatılan bu gelenek eski Türk döneminden kalmıştır. Bu geleneğin altında yatan inanç da "çocukları kötü ruhlardan korumak" düşüncesi ve niyetiyle ilgilidir (Kalafat 1995: 97).

Anadolu'da ad verme konusunda Harput'tan da bir örnek verilebilir. Anılan bu yörede yakışık almayan isimler tespit edilememesine karşın çocukları "kötü nazardan" korumak amacıyla velilerin çocuklarına "çirkin çağa", "pis çağa" gibi "kötü lakaplar" vererek hitap ettikleri görülmüştür. Aynı inanç kapsamında Kırgızlarda ve Altaylılarda da çocuklara "İtalmaz" (it almaz), "Çoçkabay" (domuzbay), "Palçık" (balçık) gibi adlar verirken, Kıpçak ve Kazakların da aynı inanç ve amaçlarla çocuklarına Rus adlarını verdikleri söylenebilir (İnan 1976: 175, Radloff 1976: 174, Araz'da 1995: 107).

Hakas Türklerinde geleneksel toplum döneminde kızlara yaşlı kadın, erkek çocuklara da yaşlı saygın bir ihtiyar ad verirdi. Zaman zaman yaşlı insanlar çocuklara kendi adlarını da verebilmekteydi. Toplumda saygın bir yere sahip yaşı oldukça ileri olan insanlar küçük çocuklara kendi adını verdiğinde güdülen amaç ve takip edilen inanç genç insanın da ömrünün bu yaşlı kişinin kadar uzun olmasıyla ilgilidir. Adını küçük çocuğa veren yaşlı kişi hayatını da çocuğa bağışlamış olduğuna, bunun karşılığında da adı genç çocukla birlikte yaşatıldığına inanılmaktadır. Kendi adını küçük çocuğa veren yaşlı kişi "Adımı sana bırakıyorum! Benim gibi ihtiyarlığa dek yaşa!" diye bir dilekte bulunmakta, kendi hayatındaki uğurun çocuğa da geçeceğine inanmaktaydı (Butanayev 1998: 169).

Harput yöresinde de tanınmış şahsiyetlerin isimleri doğan çocuklara verme ve böylece çocukların da hayatlarının bu kişiliklerinkine benzer olacağına ilişkin inanç mevcuttur (Boratav 1984: 90, Araz 1995: 109).

Evlenme ve Düğün

Dünya üzerinde yaşayan çok sayıda halkta olduğu gibi Hakas Türklerinde de evlilik yoluyla toplumun çekirdeği olan ailenin kurulması insan hayatındaki en önemli dönemlerden biridir. Hakaslarda aynı aşirete (*söök*, yani kemik) mensup bir erkek ile kadın arasında evliliğin yasak olması göze çarpmaktadır. Bunun altında yatan neden ise aynı aşiretin üyelerinin kendi aralarında kardeş olarak kabul edilmeleridir. Eski Türk döneminden beri bütün Türk toplumlarında yaygın olan inanç kanın yedi göbekte yenilenmesine ilişkindi. Böyle bir inanışa sahip olan Hakas Türkleri de bu konudaki yasaklamaya katı bir biçimde uymaktaydı. Hatta bu tarz toplumsal yasağı ihlal edenlere karşı çok acımasız davranılabilmekteydi. Hakas toprakların-

da bulunan ve üzerinde bu yasağı ihlal ettikleri gerekçesiyle genç bir çiftin öldürüldüğüne inanılan *Muñ Çathan Tağ* (Hüzün Yatan Dağ) adlı yer bu konudaki inanış ve uygulamaların toplumsal bellekteki yansıması niteliğinde görülebilir (Butanayev 1998: 177).

Hakasların güneyinde, tarihte Kögmen olarak bilinen Sayan Dağlarının öbür yanında yaşayan Tıva Türkleri için de evlilik, toplumun temeli olan ailenin kurulması için en önemli geçiş törenidir. Evlilikler çoğunlukla tekeşli olmakta ve egzogami olarak tanımlanabilecek kendi soyunun dışından birisiyle evlenme geleneği başat konumda bulunmaktadır. Baba tarafından yedi göbeğe kadar egzogami geleneği uygulanmakta, belirli bir babadan sonra yedi kuşak geçinceye dek aynı kan soyuna mensup insanların aralarında evlenilmesi yasaklanmaktadır (Monguş 2001: 161-162).

Günümüzde de Anadolu'da eski Türk inanç sisteminden gelen ve şekli ya da içeriği değişime uğramış olmasına karşın önceki inançlarla ilişkileri tespit edilebilen çok sayıda manevi değer görülebilmektedir (Araz 1995: 110).

Anadolu ve Bulgaristan Türklerinde düğün öncesinde kına gecesi olarak bilinen özel bir merasim geleneği mevcuttur (Kalafat 1995: 105). Ancak Kazan Tatar Türklerinde olduğu gibi (Zaripova Çetin 2009: 94) Hakas Türklerinde de düğün öncesi kına gecesi geleneği yoktur.

Ancak kız isteme geleneği esasında çok sayıda Türk halkında mevcuttur. Örneğin günümüzde Tacikistan topraklarında yaşayan Karategin Kırgızlarında düğün merasimi bağlamında gelin evine girmesine izin vermeden önce damattan giriş izni için belirli bir karşılık ya da bir ödeme talep edilmektedir (Karmışeva 2009: 200). Hakas Türklerinde de gelinin evine gelindiğinde damadı bir takım engellerle karşılama ve sınamalara tabi tutma geleneği vardır (Kızlasov 1993: 387). Damat tarafının gelin kız istemek üzere gelinin evine gitmesi ve gelin evinin kapısında bir takım engel ya da yerine getirilmesi gereken koşullarla karşılaşması geleneği Anadolu Türklerinde de görülmektedir. Bunun bir çeşidi de gelinin yakınları tarafından damattan kapının açılması ve gelenlerin içeriye girmesine izin verilmesinin karşılığında belirli bir karşılığın istenmesi biçiminde vuku bulan bir eylemdir (Oğuz 2010: 86). Örneğin, Harput yöresinde kız istenmeye gelindiğinde gelin tarafı kapıları kilitler ve "kardeş hakkı" alınmadan kapıdan kimsenin geçmesine müsaade edilmez. Günümüzde çok daha barışçıl bir ortamda cereyan eden bu süreç daha önceki devirlerde "savaşa gidermiş gibi gidilip yağmalar" eşliğinde kapılara saldırmalar havasında geçmekteydi (Araz 1995: 114).

Bunlara ek olarak Karategin Kırgızlarında gelin damadın evine ilk kez gireceği zaman ocağa saygılarını sunmakta ve ocakta yanan ateşin içine diğer Türk-Moğol halklarında da olduğu gibi süt, sütten elde edilen votka ya da

belirli yiyecek maddesi atar ve Ateş İyesinden koruma dilerdi (Karmışeva 2009: 205).

Hakaslarda da damadın evinin bulunduğu köye gelindiğinde bütün düğün heyeti, damat evinin etrafını üç kez dolaşmaktaydı. Söz konusu bu inançsal geleneğin altında yatan amaç ise kötü ruhları yeni oluşan aileden uzaklaştırabilmekti. Bu aşamada ateşe ve ateşin iyesine yönelik olarak bir ayin düzenlenmekte, damadın ailesine yeni bir üyeye erkek tarafının bir kişi daha artmasına izin alabilmek amacıyla ateşe yağ ve içki sunulmaktaydı (Kızlasov 1993: 386).

Türkiye'de Samsun yöresinde ise düğün esnasında "gelin alayı" kapıdan içeri girerken suyun içine madeni para atmalı. Böyle bir eylemin olası kötülüklerin veya uğursuzlukların önlenmesine vesile olacağına inanılmaktadır (Şişman 1996: 563-574; Kalafat'ta 2010: 305-306).

Ayrıca yine Karadeniz'de kız istenmesinin daha kolay olması inancı ve umuduyla istenecek kızın evinden gizlice tuz çalınmaktadır (Kalafat 2010: 306).

Eskiden Hakas Türklerinde ancak anlaşmaya varılan başlık (*halım/khalım*) tamamen ödendiği zaman düğün (*toy*) düzenlenebilmekte ve damadın akrabaları gelini alabilmekteydi. Sadece bu tören gerçekleştikten sonra bütün insanlar damadın evine geçebilmekteydi (Kızlasov 1993: 385).

Başlık geleneğine Anadolu'dan da örnekler verilebilir. Örneğin Çorum, Ardahan, Hakkari ve Şırnak yöresinde yaşayan Tatar Aşireti'nde başlık ile ilgili uygulamalar günümüze dek varlığını sürdürmüştür (Kalafat 2012a: 128, 135, 168, 196).

Görüldüğü üzere hem Hakas hem de Türkiye topraklarında benzer gelenekler ve uygulamalar mevcuttur. Tanınmış Türk halkbilimci Rıfat Araz (1995: 114)'a göre bu tür davranışlar "inanca bağlı bir gelenek" ile ilgilidir. O halde Hakasya ve Türkiye arasında düğün merasimi bağlamında bir çeşit sosyo-kültürel devamlılıktan söz edilebilir.

Ölüm, Defin ve Yas[19]

Hakas topraklarının yerlisi Türklerde geleneksel ortamda mevcut dünya görüşüne göre ölüm bir insanın varoluşunun devam ettiği, ölüm sonrasında gittiği ya da ruhunun ulaştığı öteki âleme geçiş olarak algılanmaktaydı (Kızlasov 1993: 399). Bununla ilgili olarak inançsal gelenekte

19 Bu konuda Türkiye Türkçesinde daha ayrıntılı bilgi için bkz. Okutan Davletov, Nükhet (2020) *Hakas Şamanizminde Ölüm*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

söz konusu bu yolculuğa çıkacağı düşünülen ölmüş kişinin yanına öbür dünyada ihtiyaç duyabileceği eşya ve gıda maddelerinin konulması gibi inançsal uygulamalar vardır (Kızlasov 1993: 399).

En az yedi farklı ruh türünün olduğuna inanan Hakas Türklerinde ölen kişilerin gömüldüğü yere Arapça kökenli bir sözcük olan "sırat", Sağay ve Hızıllarda (Kızıllar kabilesi) ise Türkçe kökenli bir sözcük olan ve "kemik" anlamına gelen "söök+ter" (kemik+ler) adı verilmektedir -(Butanayev 1998: 204).

Bilindiği üzere eski Türklerde cenaze ve anma törenleri kapsamında ölümden sonraki kırkıncı gün ile birinci yılda anma törenlerinin yapılması yaygın ve güçlü geleneklerdendi (Roux 2007: 149). Aynı şekilde ölüyü anma törenlerini 7. ve 40. gün ile bir yıl sonra düzenleyen Telengit Türklerine (Dyakonova 2001: 190) benzer bir biçimde Güney Sibirya'daki diğer Türklerde de anma törenleri mevcuttu. Hakas Türklerinde öleni anma törenleri genelde toplam yedi, ancak Hakas ülkesinin kuzeyinde dokuz olmak üzere üçüncü, yedinci, yirminci, kırkıncı, yüzüncü gün, altıncı ay, ikinci yıl ve üçüncü yıl biçiminde düzenlenmekteydi (Butanayev 1998: 215-222).

Anadolu Türklerinin yaşadığı Harput yöresinde de ölünün arkasından yas törenleri olarak tanımlanan etkinlikler bağlamında üçüncü, yedinci ve kırkıncı günler büyük önem arz etmektedir (Araz 1995: 134-135).

Ancak esasında Hakaslardaki bütün bu anma törenleri ölen insanı anmaktan ziyade ölenin ruhunu öbür dünyaya uğurlama ve geri dönmesini engellemekle ilgiliydi. Söz konusu bu törenler *ibirig*, yani ateşin etrafında üç kez dolaşma biçiminde uygulanan inançsal bir pratikle ve ateşin söndürülmesiyle son bulmaktaydı (Butanayev 1998: 222).

Mezarlığın etrafında bu şekilde üç kez dolaşma veya dolaştırma geleneği, definle ilgili olmasa da, inançsal gelenek bağlamında Türkiye topraklarında da yaşatılmaktadır. Nitekim Bayburt yöresinde kutsal yerlerle alakalı inançsal uygulamalar kapsamında insanların kutlu saydıkları mezarların etrafında şifa bulmak amacıyla hasta çocuklarını üç veya yedi kez dolaştırdıkları gözlemlenebilmektedir (Kalafat 1998: 81).

Kutsal yerlerin etrafını dolaşma biçimindeki bu inançsal uygulama belki de Anadolu topraklarında en meşhur kutsal yer olarak kabul edilen Hacı Bektaş-ı Veli Türbesini ziyaret edenler arasında da gözlemlenebilmektedir. Kimi gelenlerin dergâhı ve türbeyi dolaştıkları söylenebilir (Tanyu 1987: 381). Söz konusu bu yerin manevi değeri o kadar yüksektir ki, şu ya da bu nedenle gelen ziyaretçiler Hacı Bektaş-ı Veli'nin 12 köşeli taşlarından satın alarak ceplerinde taşımaktadırlar (Tanyu 1987: 381).

Türk halklarında ölüm gelenekleri bağlamında sosyo-kültürel devamlılık örneği olarak ölen kişinin tabutunun durduğu yere ölü gömüldükten sonra ailenin yaşlıca bir kadın üyesi tarafından kara bir taş konulması gösterilebilir. Özellikle anne babanın öldüğü ve arkalarında çocuklarının kaldığı ailelerde bu tür bir yönteme başvurulmaktaydı. Moğollarda da buna benzer bir geleneğin olduğu bilinmektedir. Söz konusu kara taşın, ölenin arkasından ailede başka ölümlerin önüne geçilmesi amacıyla konulduğu anlaşılmaktadır. Ölü bedenin yerine evin içine konulan bu taş kimi araştırmacılara göre eski bir Türk geleneği olan balbal dikmenin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir (Butanayev 1998: 205). Böyle bir tahmin doğruysa o zaman eski Türk döneminden itibaren etnografya dönemine dek uzanan bir sosyo-kültürel devamlılıktan söz etmek de mümkün olacaktır.

Bilindiği gibi Yenisey Kırgızları ölülerini ateşte yakmakta, bir yıl sonra da kemikleri gömmekteydiler (Küner 1961: 60; Butanayev'de 1998: 210; Dyakonova 2001: 196). Bu eski geleneğin XVIII. yüzyılın başında da Hakas topraklarında varlığını devam ettirdiği Y.İ. Lindenau (1983: 147; Butanayev'de 1998: 214) tarafından kaydedilmiştir. Günümüzde ise Hakas topraklarında gözlemlerimiz itibariyle daha çok toprağa defnetme geleneği yaşatılmaktadır.

Günümüzde kremasyon (yakma) geleneği devam ettirilmese de, bu uygulamanın ateş kültü altında başka şekillerde yaşatılmakta olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Hakas Türklerinde cenaze törenleri ile anma törenlerinde önemli bir yer işgal eden ateş kültü, hem ölünün çıktığı evde hem de mezarın başında ateş yakılması biçiminde kendini göstrmektedir. Mezarlıkta yakılan ateşin etrafında ölünün akraba ve yakınları normalin aksine ateşin etrafında saat yönünün tersine üç kez dönmekte ve ateşin içine ölünün ruhunu beslemek amacıyla yiyecekler atmaktadırlar (Butanayev 2003: 176).

Mersin Tahtacılarının da ölüm merasimi bağlamında hem ölünün defnedildiği gün hem de mezar ziyaretleri esnasında ateş yakmaları (Selçuk 2004: 865-876) belki de Türkiye'de kolay kolay görülemeyecek türden bir İslam öncesi inançsal uygulamadır.

Kafkaslarda da ölümün ardından üç gün boyunca mezarın başında ateşin yakıldığı bilinmektedir. Söz konusu bu inançsal uygulamanın Aras Vadisi'nde de varlığından söz edilebilir. Kuzey Irak topraklarında yaşayan kimi insan kitlelerinde ölüye ait giysilerin yas tutma döneminin sona ermesiyle birlikte tabii tutulduğu işlemlerden biri de ateşte yakılmadır (Kalafat 1998: 85). Özellikle söz konusu son gelenek Sibirya'da bir zamanlar mevcut ölüleri yakmak suretiyle defnetme geleneğini oldukça andırmaktadır.

Mezarın üstünde veya yanı başında ateşin yakılmasıyla ilgili bir geleneğin altında yatan neden ise "ölünün tıpkı canlı bir insan gibi ateşe gereksinim duyması" ile ilgili bir inançtır (Spencer 1876: 174-175; Haruzin 1903: 258; Tokarev'de 1964: 172).

Rusya devleti tarafından fethedilen Hakas topraklarında bu gelenek değişime uğramış, bu değişimde batıdan gelen ve tebliğ yoluyla misyonerliği yürütülen Ortodoks Hıristiyanlık inanç sisteminin etkisi büyük olmuştur. Kimi araştırmacılara göre eski Türk döneminden kalma bu geleneği andıran bir diğer uygulama da ölü mezarında at yakılmasıydı. XX. yüzyılın başlarına dek süregelen bu gelenek de değişim yaşamış ve at yakılmak, yani öldürülmek yerine ölünün akrabalarının birine, çoğunlukla da dayısına hediye edilmeye başlanmıştır (Butanayev 1998: 214).

Eski Türklerde ölüm merasimi ile ilgili uygulama konusunda bilgiler edinmek açısından destanlar da çok önemlidir. Daha ileride destanlar bölümünde de görüleceği gibi sözlü kültür mirası bu yönüyle geçmişteki sosyo-kültürel gerçekliği yeniden canlandırabilme, algılayabilme ve inceleyebilme bakımından büyük önem arz etmektedir. Örneğin, Dede Korkut Kitabı (DKK)'nda yer alan Dede Korkut hikâyelerinde şöyle bir sahne geçmektedir. Pay Piçen Bey'in kızı Banı Çiçek'in evlendiği Bamsı Beyrek'in ölüm haberiyle birlikte getirilen gömleğin yakasını yırtması, yüzünü yas anlamında tırnaklarıyla yaralaması eylemleri konu çerçevesinde oldukça dikkat çekicidir (D.K.K. 2005: 70-125). Bamsı Beyrek olayında Banı Çiçek'in üzüntüden ve derin bir yasa girmesinden ötürü yüzünü yaralaması olayı dünyaca tanınmış Kırgız destanı Manas'ta da Er Manas öldüğünde Han Kanıkey'in derin bir üzüntünün ifadesi olarak "yüzünü yırtıp" ağıtlar yaktığına ilişkin motiflere tanık olunmaktadır (İnan 1987: 155).

Köktürkler döneminde de cenaze törenlerinde ağıtlar yakılmakta ve yüzler yaralanmaktaydı (Roux 2007: 149). Tanınmış Hakas Türkolog Katanov ise XIX. yüzyılda Çin'in Tarbagatay yöresinde yaşayan Kazak-Kırgız Türklerinde ölen bir erkekse eşi ve/veya kızı ölüm gününde yüzlerini tırnaklarıyla yaraladıklarını ve kanattıklarını bildirmektedir (Katanov 2004: 73).

Eski inançsal gelenek bağlamında uygulanan bu yas anlamında yüzü yaralamanın hem tarihsel geçmişte hem de destanlarda günümüze kadar aktarıldığı ifade edilebilir. Günümüz Türkiyesi'nde, Harput ve civarında ölüm vakası meydana geldiği zaman insanlar kapıldıkları derin bir acı ve üzüntüyü göğüs, diz ve yüzlerine vurarak, zaman zaman da başlarını taşa ya da duvara şiddetlice çarparak ifade ettikleri ve ağıtlar yakmakta oldukları gözlemlenmektedir (Gerçel 1985: 85; Kalafat 1990: 112; Araz'da

1995: 138). Görüldüğü üzere çok eski dönemlerden gelen bu inançsal uygulama destanlar vasıtasıyla varlığını sürdürmekte ve aynı zamanda sosyal ve kültürel hayatta uygulanmaya devam etmektedir.

IX. yüzyıl Çin kaynaklarına göre ölen birisi için üç kez ağıt (*dirge*) yaktıkları, cesedi yaktıkları ve bir yıl sonra da kemikleri toplayıp mezarlık kurdukları; ancak yas anlamında yüzlerini yaralamadıkları anlatılan Yenisey Kırgızlarının derin üzüntülerini elleriyle alkış tutarak ifade ettikleri ve böylece kötü ruhları kovduklarına inandıkları düşünülmektedir (Küner 1961: 60, Jukovskaya 1988: 188; Butanayev'de 1998: 210).

Yukarıda yer verilen ağıt yakma geleneği kesinlikle İslam dışı bir gelenek olup günümüz Hakas Türklerinde yaşatılmaya devam eden bir inançsal uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakaslarda *sıɣıt* (H.O.S. 2006: 565), Altaylarda *sıgıt* (O.R.S. 1947: 135), eski Türklerde *sïγït ve jïγït* (D.T.S. 1969: 503, 266), aynı biçimde eski Uygurcada *sığıt* ve *yığıt* (E.U.T.S. 1968: 202, 294) olarak bilinen ağıt geleneği Türkiye Türklerinde de bilinmektedir. Anadolu coğrafyasında yaşayan Türklerde çok eski zamanlardan beri bu ağıt geleneğinin yaşadığı söylenebilir. Ölen birisinin arkasından hafızadan sesli bir biçimde söylenen bir çeşit halka ait melodik şiirler olarak tanımlanabilir. Ağıtlar genellikle kadınlar tarafından yakılmakta, erkeklerin de bu tür eylemde bulundukları araştırmacılar tarafından gözlemlenmektedir. Türkiye topraklarında yakılan ağıtların bir başka özelliği de yalnızca ölüm olaylarıyla sınırlı kalmamalarıdır. Küçük Asya topraklarında nişan ve düğünler esnasında da ağıtların yakılmakta olduğu görülür (Oğuz 2010: 44-45).

Tabii olarak burada eski Türk dönemindeki *yığıt* sözcüğüyle günümüz Anadolu Türklerinde yaşatılan *ağıt* kavramlarının arasında mevcut olan hem biçimsel hem de anlamsal bir ilişkinin hemen göze çarptığı da vurgulanabilir. Eski Türk döneminde varlığına ilişkin kayıtların birçok kaynakta yer alan ve günümüzde de Türk toplumlarında yaşatılmaya devam edilen bu inançsal gelenek konu bağlamında sosyo-kültürel devamlılık sürecini destekler nitelikte önemli bir dayanak olarak değerlendirilebilir.

Öbür dünyaya ölü insan bedeninin yanı sıra mezarlığa onun kullandığı savaş ya da gündelik eşyaların yaka ve düğmelerin koparıldığı misalinde kırılarak ya da yırtılarak veya eğerek bükerek konulması geleneği de çok eski bir inançsal uygulama olarak yorumlanmaktadır. Geleneksel Kamlık inanç sistemine göre ölünün giysileri mutlak surette kesilmekte, düğmeleri koparılmakta, kemeri çıkarılarak kesilmektedir. Bütün bunlar yapılırken mutlaka ölü giysisinin yakası da kesilmekte ya da koparılmakta-

dır (Butanayev 1998: 200). Yaka koparma geleneği Kaşgarlı Mahmut'un ünlü Divanü Lügat'it Türk adlı eserinde yer alan ve *Sagu*[20] olarak bilinen iki ağıtta da yer almaktadır (Sakaoğlu-Alptekin-Şimşek 1985: VIII, Tekin 1986: 81-157; Araz'da 1995: 140).

Bu inançsal gelenek Hakas topraklarına bitişik olup Sayan Dağlarının güney tarafında bulunan Tıva (Tuva) topraklarında da yayıldığı kazılar sonucu tespit edilen yakılma usuluyle gerçekleştirilen gömme kalıntılar sayesinde kanıtlanmıştır. Örneğin, IX-X. yüzyıllara kuzeyden gelen Kırgız Türklerine ait olduğu tahmin edilen ve içinde gündelik eşya, savaş ve at donanımı olmak üzere Tuva Cumhuriyeti'nin Süt-Höl (Süt Gölü) bölgesinde yer alan ve yaklaşık 200 adet çeşitli kurgandan oluşan Tora Tal Artı mezarlığında CX-59-4 [SH-59-4] ve CX-59-6 [SH-59-6] adlı kurganlarda 1950'li ve 1960'lı yıllarda arkeolojik kazılar gerçekleştirilmiştir. Hemçik Irmağının sol havzasında yer alan ve Kızıl Tayğa Dağının eteklerine yakın bir mesafede bulunan bu mezarlık bölgesinde L. G. Neçayeva (1966: 108-142) tarafından kazılar gerçekleştirilen söz konusu anılan kurganlardan elde edilen buluntuların VI-IX. yüzyıllara ait Hakas-Minusisnsk (Mengi Su) Vadisindeki kurganlarla ciddi benzerlikler arz ettiği görülmektedir.

Yenisey Kırgızlarının atlı savaşçılarının yakılma usulüyle gömüldüğü ve eski Hakas kurganlardan farklı olarak daha yoğun askeri silah ve donanımın (kılıç, ok bağlıkları, vs.) bulunduğu IX-X. yüzyıllara ait bu Tıva kurganlarında kılıçların ve diğer askeri malzemenin kasıtlı olarak bükülmüş bir biçimde konulmuş olması oldukça ilgi çekicidir. Değerli eşyaların ve seramik nesnelerin hiç bulunmaması, bunun yerine çoğunlukla askeri malzeme ve silahların bulunması nedeniyle araştırmacılarca kuzeyden Tıva topraklarına inen atlı Kırgız savaşçılarına ait olduğu düşünülen bu kurganlarda askerler bütün giysi ve silahlarıyla birlikte yakılmış, ardından mezara kemikleri, külleri ve ateşte tam yanmayan eşyaları mezara konulmuştur. Mezarda bulunan bütün kılıçlar, ok başlıkları ve üzengiler ise bilinçli bir biçimde bükülmüş durumdadır (Neçayeva 1966: 108-142).

Ölüyle birlikte geleneksel inanç sistemine göre öbür dünyaya gönderilen bu eşyaların bilinçli olarak bozulmuş olmaları ölünün yanında gönderilen bütün giysilerinin az da olsa kesilerek ya da yırtılarak, düğümlerin de koparılarak konulması geleneğine paralellik göstermektedir. Canlı insan

20 Eski Türk yazıtlarında "sıgıt" ve Divanü Lügat'it Türk'te "sagu" olarak geçmektedir (Orkun 30, 52; Alptekin 1989: 8; Araz'da 1995: 141). Bu sözcük aynı zamanda Hakas Türkçesindeki ağıt anlamında kullanılan ve ortadaki ğ sesi/harfi düştüğünden dolayı "sııt" olarak söylenen (H.O.S. 2006: 565) sözcüğü oldukça andırmakta, hatta aynı kökenli sözcük olduğunu düşündürmektedir.

üzerindeyken giyside asla kesme işlemi yapmayan ve düğüm koparmayan Hakas Türkleri geleneksel inanç sistemlerine göre hiç dokunulmadan konulan giysilerin ölen birisinin işine öteki dünyada yaramayacağına inanmaktaydı. Bunun nedeni ise "köñde" adı verilen bu inançsal uygulama olmadan nesnelerin ruhları da dışarı çıkamayacağı, dolayısıyla bu tür giysi ve diğer nesnelerin ölüler ülkesine kabul edilmeyeceği yönünde mevcut bir inançtır (Butanayev 1998: 200).

Ölülerin konulduğu mezarın içine yemeklerin de konulması geleneği de Hakas topraklarında tarih öncesi dönemlerin çok derinliklerine dek uzanmaktadır. Ölünün mezarına yemek koyma gibi inançsal bir uygulama Hakas topraklarında MÖ IV. binyılın ikinci yarısından, yani Afanasyev Kültürü döneminden itibaren günümüze dek yaşamakta ve yaşatılmaktadır (Kızlasov 1993: 20, Butanayev vd. 2008: 31, Serögin, Tişkin, Gorbunov, Parşikova 2019: 484-486, Zubkov, Vasilyev, Minov, Poselyanin 2019: 488-490).

Çeşitli uygulamalara anlam kazandıran, esasında onlarla ilgili veya onların altında yatan inanışlardır. Bu yüzden denilebilir ki, uygulamalar onlara anlam kazandıran inanışlar olmadan araştırmacılar için bilgi ve veri toplama açısından birer eksik kaynak olarak kalacaktır.

Tengri/Tengriler

Şamanlık/Kamlık inancı eski Türk dönemindeki dünya görüşü için bir temel oluşturmaktaydı. Bu dönemde genelde bütün evrenin ve özelde üst dünyanın baş tanrısı "gök" anlamına gelen "Tengri"ydi. Gök kültünün ise Türklerin önceki dönemde tarih sahnesinde önemli bir yer işgal eden Hunlarda da varlığı tarihi kaynaklarca teyit edilmekte olup bu kült birçok Türk etnik topluluğunda etnografik döneme dek varlığını devam ettirebilmiştir (Derevyanko 2002: 209).

Her ne kadar Tengriyle temasa ya da ilişkiye hiç kimsenin sahip olmadığına ilişkin kanının yaygın olmasına karşın dünyada olup biten her şeyde iradesi vuku bulan Tengrinin özellikle Türk kağanlarına erk, güç ve bilgelik verdiğini, bu kağanları Türk budununa bahşettiğini de söylemek olanaklıdır. Ayrıca eski Türkler döneminde Tengriden hayır ve esenlik, refah ve sağlık gibi iyi dileklerin yerine getirilmesi amacıyla her yıl çeşitli dua ve kurban ayinlerinin düzenlendiği bilinmektedir (Derevyanko 2002: 209-210).

Hakas Türklerinde tek tanrılılık ile çok tanrılılık konusunda çeşitli bilimsel görüşler mevcuttur. Örneğin, Butanayev'e (2006: 158) göre Hakas Kamlık inanç sistemi daha XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında tektanrıcı bir anlayışa doğru evrim geçirmiş, bunun neticesinde eski kam ve tanrıların yerine geçen Burhancılık inanç sistemiyle "tek Ak Yaratıcı" algılayışı ortaya çıkmıştır. Butanayev (1998: 260) Hakas geleneksel inanç sisteminde tektanrıcılığa doğru değişimin nedeni olarak ise Budizm'i ve Hristiyanlık inancını göstermektedir.

P. Ostrovskih'in saha araştırması esnasında bilgi için başvurduğu başlıca kaynak kişilerden olan Mihail İ. Raykov (1869-1930)[21] da Hakas Türklerinde her şeye muktedir tek tanrı anlayışı ve algılayışının hiç olmadığını "kararlı bir biçimde" ileri sürmüştür (Ostrovskih 1895: 336; Alekseyev'de 1984: 39).

O halde Hakas topraklarının yerlisi Türklerde tek bir yaratıcı (*çayaan/çayaaçı*) düşüncesinin inançsal bir gelenek bağlamında hiç mevcut olmadığı ifade edilebilir (Alekseyev 1984: 39). Zira XI. yüzyılda Müslüman Türklerin henüz bu dine geçmemiş olan Türklere "kafir" dediklerini Kaşgarlı Mahmut'tan öğrenebilmekteyiz Arapça olan bu İslamik kökenli kavramı kendi soydaşlarına karşı İslam'a giren Karluk Türkleri de kullanmaktan kaçınmamaktaydı. Örneğin bu Türk toplumu inançsal kimlik açısından Budist olan Uygur Türklerini "kâfir Türk" adı altında görebilmekteydi (Beydili 2005: 219, 282-283).

Yukarıdaki görüşler ışığında İslamiyet öncesinde Hakas Türklerinin mensup olduğu inançsal sistemin birçok araştırmacının yazdığının aksine tek tanrılı değil, çok tanrılı bir nitelik arz ettiği ifade edilebilir.

Nitekim özellikle Eski Türkçe Sözlük'e (D.T.S. 1969: 544) bakıldığında eski Türk döneminde tengri ile ilgili şu kavramların varlığından da söz etmek olanaklıdır: *Ay Tengri, Kün Tengri, Yaşın Tengri, Yel Tengri, Qunçuy Tengri, Kut Tengri Katunı/Qut Tengri hatunı.* Eski Türkçe Sözlük (D.T.S. 1969: 24-25)'te yer alan örnek tümce de şöyledir: *küçlük iki yaruk kün ay tengriler* (güçlü iki aydın Güneş [ve] Ay Tanrılar). Söz konusu bu kesit Turfan Vahasında keşfedilen çoğunluk Maniheizm'e ancak küçük de olsa bir kısmının Hristiyanlığa ait mahiyette kaleme alınan yaklaşık 160 sayfada bulunan metinlerde geçmektedir (D.T.S. 1969: XXXIII).

Yel Tengri kavramının yer aldığı Eski Türkçe Sözlük (1969: 254)'te *yeme yel tengri angar okşayır* (Yel Tanrısı da ona benziyor) ifadesi de mevcuttur. Söz konusu bu kesit de Manihaizm inanç sistemine ait içerikli olup 50 dizelik bir metinden alıntılanmıştır (D.T.S. 1969: XXXVIII).

21 1927 yılında Sovyetlerce milliyetçilikle suçlanarak tutuklanan, yargılanan ve Urallarda bulunan İrbit şehrine sürgün gönderilen, ardından Samarkand'a giden ve oradan da öz yurdu olan Hakas topraklarına dönerken Kazakistan'da Semipalatinsk'te 1930 yılında ölen M. İ. Raykov, Hakas Türkleri arasında N. F. Katanov'dan sonra üniversitede yüksek tahsil alan ikinci kişi olmuştur. Kiril harflerine dayalı ilk Hakas alfabesinin müelliflerinden olan M. İ. Raykov aynı zamanda hukukçu, dilbilimci, halkbilimci ve eğitimciydi (*Аскизский труженик* gazetesi, 30.06.2011). 1898 yılında da Rus Coğrafya Cemiyeti tarafından bir görevlendirmeyle gerçekleştirdiği bilimsel seyahat notlarının yer aldığı "Otçet o poezdke k verhovyam reki Yeniseya, soverşönnoy po poruçeniyu Russkogo geografiçeskogo obşçestva" adlı çalışması da yayınlanmıştır. Aslen Hakas Türklerinden olup Hakasların Kaçin (Haas) kabilesine mensuptu (Alekseyev 1984: 39).

Yaşın Tengri ise dişi bir tanrıça olup Şimşek/Yıldırım Tanrıçası demektir (D.T.S. 1969: 246). Söz konusu bu kavram da Kuzey Batı Çin'de bulunan Turfan Vahasında keşfedilen toplam 30 sayfalık Mani el yazması metinlerinde geçmektedir (D.T.S. 1969: XXXIII).

Qunçuy/Kunçuy Tengri bir kadın adı olarak verilmiştir (D.T.S. 1969: 466). Bu kadın adı Uygur Türklerine ait XII-XIV. yüzyıllardaki hukuk içerikli belgelerinde yer almaktadır (D.T.S. 1969: XXXVIII). Eski Türkçe Sözlükte (1969: 472) yer alan *Qut Tengri Hatunı* kavramı da bir kadın adı olarak açıklanmıştır. Söz konusu ad ise Uygur alfabesiyle kaleme alınan ve Budist ile Hristiyan içerikli olan metinlerde geçmektedir (D.T.S. 1969: XXXVII).

Bunların ötesinde eski Türk döneminde *Tengri Tengrisi*, yani Tanrıların Tanrısı kavramının da kullanımda olduğu unutulmamalıdır. Eski Türkçe Sözlükte (D.T.S. 1969: 26) yer alan bu kavram Uygur alfabesiyle yazılmış, Turfan'da bulunmuş toplam 566 dizeden oluşan Atavaka canavarı ile ilgili efsanede geçmektedir (D.T.S. 1969: XXXVII).

Sonuç olarak, bilhassa sema ve gök anlamındaki günümüz Hakas Türkçesindeki *tigir*, Moğolcadaki *tenger* ve Türkiye Türkçesindeki *tanrı* sözcükleri, anlam bakımından binyıllara ve binlerce kilometreye meydan okuyan bir sosyo-kültürel süreklilikten söz edilmesine imkân sağlamaktadır.

Adak/Kurban

Antik dönemlerde insanüstü güçlere, mezarlık, tapınak ve tanrılara adaklar sunulmaktaydı. Sunulan bu adakların amacı hem bu güçlerden gelebilecek olası olumsuzlukları önlemek hem de yakalanılan olumsuzluklardan kurtulabilmekti. Bu yönde olumlu bir biçimde sonuç alındığında bu güçlere minnettarlık duygusunun bir yansıması veya "teşekkür hediyesi" olarak adak/kurban sunulmaktaydı (Levi 1987: 162-163; Bağışkan 2004: 189-226).

Japonya'dan İngiltere topraklarına kadar dünyanın birçok halkında gözlemlenen muhtelif adak ve adakta bulunma ile ilgili inançsal uygulamalar yaşatılmaktadır. Nitekim Avrasya'nın dışında İngiltere'nin İskoçya topraklarında bulunan Con of Groad'ta da insanlar yaygın bir biçimde pınar ve çeşmeler başlarında çoğunlukla kırmızı olmak üzere rengârenk çeşitli bez parçalarını bağlamak suretiyle adakta bulunmaktadırlar (Tanyu 1967: 40, 47-48).

Toplumsal boyutta belirli işlevleri yerine getirdiği söylenebilecek kurban sunma ritüelinin toplumda bütünlüğü ve birlikteliği pekiştirici, aynı

zamanda şiddeti azaltıcı yönde bir etkiye sahip olduğu da vurgulanmalıdır (Gritsanov, Filippoviç 2009: 73). Dolayısıyla araştırmacılar tarafından elde edilen tarihsel ve etnografik dönemlere ait bilgi birikimi ışığında kurban bir anlamda "toplumsal bütünlüğün" de bir çeşit "fetişi" olarak tanımlanabilir. Bu itibarla kurban aynı zamanda insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan gerginlik ve çatışma olasılıklarını bir nevi temsil edebilme noktasında toplumun kendisini de bir anlamda özünden kaynaklanan şiddete karşı korumaktadır (Gritsanov, Filippoviç 2009: 73).

Kurban sunma ayininin en büyük özelliklerinden birisi de bu ritüel esnasında sunu konusu olan nesnenin bütünlüğünün, A. Uber ve M. Moss'a göre, tamamamen ya da en azından bir kısmının bozulması, bozguna uğratılmasıdır. Bununla birlikte söz konusu bütünlüğün yıkıma uğratılması işlemi yakma, parçalama, yeme ya da toprağın altına gömme vs. gibi yollarla gerçekleştirilebilmektedir. Kurban sunumuna konu olan nesnenin ise hayvan veya insan olmasının yanı sıra sebze, meyve, ekmek, süt, su gibi tüketim maddeleri de olması pek olasıdır (Matetskaya vd. 2009: 72).

Bilindiği gibi Türkler de çok eski zamanlardan itibaren iki çeşit kurban uygulaması gerçekleştirmekteydiler. Bunlardan biri kansız, bir diğeri de kanlı kurban geleneğidir (Araz 1995: 142). Bu gelenekler aynı zamanda Türk halkları arasındaki sosyo-kültürel sürekliliğe katkıda bulunmakta ve günümüzde bu sosyo-kültürel bütünlüğü din farklılığına bakılmaksızın ayakta tutmaktadır.

Yukarıda kısmi veya tamamen parçalanma işlemiyle alakalandırılan kurban sunma ayininin aslında daha da çeşitlilik gösterebileceğini vurgulamakta yarar vardır. Örneğin, söz konusu tanımlamada kurban sunu ritüelinde kurban nesnesi maddenin mutlaka bütünlüğünün bozulmasına yol açan bir işleme tabii tutulması söz konusuyken Hakas Türklerinde kansız kurban (adak) sunu türünden bilinen *tigir tayığ* (gök ayini) sırasında göğe sunulan kurbanın (*ızıh*, yani kutsal olarak adlandırılan belirli renk at) Burhancılık gereği kanlı bir işleme tabi tutulmadığı bilinmektedir. Daha doğrusu çok sayıda koyun kurban olarak kesilirken esas adak olarak sunulan beyaz renkli at kesilmemekte ve Ak Yaratıcı'ya (Ah Huday) adanmaktaydı (Butanayev 2003: 164).

Tigir tayığ (gök ayini) Butanayev tarafından Burhanistlere mal edilirken, yine bu dini ritüel gibi Haziran-Temmuz aylarında dolunay ya da yeni ay zamanında düzenlenen ve yine Butanayev'in bu kez Şamanistlere ait olduğu ileri sürdüğü *tağ tayığ* (dağ ayini)[22] esnasında Hakas Türklerin-

22 Dağ ayini üç yılda bir kez düzenlenirken gök ayini her yıl yapılmaktaydı (Butanayev 2003: 162, Butanayev 2006: 128).

de adak olarak dağ iyelerine sunulan atlar da kesilmemekteydi (Butanayev 2006: 128-129). Kesilmeyip adak sunumu gerçekleştirilen bu kutsal atların (ızıh attar) insanların malvarlığını ve bireyleri sağlık ve diğer birçok yönden koruduğuna ilişkin bir inanç yaygındı (Butanayev 2006: 129).

Hakasların güneyinde yaşayan Tıva Türklerinde de *dag tagır/dagır* (dağ ayini) olarak bilinen inançsal gelenek uygulaması yaşatılmaktadır (Darja 2007: 16). Bunun yanı sıra Rus araştırmacı E. K. Yakovlev 1900 yılında çıkan *Etnografiçeskiy obzor inorodçeskogo naseleniya dolini yujnogo Yeniseya. Obyasnitelnıy katalog etnografiçeskogo otdela muzeya* adlı çalışmasında *ter tagır/deer dagır* (tengri, gök ayini) ile ilgili gözlemlerini paylaşmaktadır. Aynı zamanda söz konusu bu ayinin Hakas Türklerindeki *tigir tayığ* (tengri/gök ayini) ile nerdeyse birebir benzediğine dikkat çeken anılan bu araştırmacı Tıva Türklerinin bu *ter tagır*'ı Haziran ayının içerisinde vuku bulan yeniay, yani yaklaşık 22 Haziran dolaylarında düzenlediklerini ifade etmektedir (Darja 2007: 17).

Kimi araştırmacılar *deer dagır*'ı Tıva Türklerinin somut bir gereksinim durumuna çare bulabilmek umuduyla düzenlediklerini yazmaktadırlar. Örneğin, şiddetli kuraklık derdinden kurtulabilmek amacıyla yağmurun yağmasını sağlayabilmek için düzenlenen bu ayinsel tören esnasında XIX. yüzyılın sonunda artık hayvanlar adak olarak *ıdık mal* statüsünde sunulmamaktaydı. Hatta bazı araştırmacılara göre bu döneme gelindiğinde gök ayini biçiminde sürdürülen gök kültü, Tıva Türklerinde son bulmuştur. Üstelik söz konusu dönemde artık çoğu inançsal uygulamayı, yani geleneksel toplu ayinleri Tıva topraklarında artık şamanlar/kamlar değil, onların yerine çoğunlukla artık Budist lamalar üstlenmekteydi (Kenin-Lopsan 1994: 99-101'den aktaran Dongak 2002: 76-90). Bu tespitler doğrultusunda XX. yüzyıla gelindiğinde yalnız Hakaslarda gök, yani *tengri/tigir* ayinlerinin varlığından söz edilebilir.

Nitekim hem dağ ayini hem de gök ayininin Hakas topraklarında en son 1927-1928 yıllarında Sovyetler Birliği'nde geniş çaplı kolektifleştirme, yani zorla devlet çiftliklerinin kurulması ve nüfusun orada iskân etmeye zorlanmasının yürütüldüğü yılların arifesinde düzenlendiğine ilişkin rivayetler mevcuttur (Butanayev 2003: 170, Butanayev 2006: 137).

Bu konuda çok daha farklı görüşler de mevcuttur. Son üç yüzyılda Hakas topraklarına gelen araştırmacılar da böyle bir inançsal geleneğin varlığını teyit eder bilgiler bırakmışlardır. Bu konuda L. P. Potapov (1948: 61-65), Hakas topraklarında 1946'da kendi başkanlığında düzenlenen etnografik araştırmasında, yaşlı Hakasların her aşiretin kutsal saydığı bir dağ

için düzenledikleri dağ ayini esnasında adaklar sunarak kendi soyları için sağlık ve esenlik istediklerini bildirmektedir.

İnsan adları olarak da kullanıldığı bilinen ve Arap dilindeki karşılığı "nezir" olan adak sözcüğünün zamanında Türkiye'nin birçok yerinde adak uygulaması bağlamında da yaşatıldığı tespit edilmiştir (Tanyu 1967: 1-2). Türk Dil Kurumu'nun internet ortamında hizmet veren Büyük Türkçe Sözlük'ünde "Adanılan şey, nezir" olarak açıklanan adak sözcüğüne Budunbilim Terimleri Sözlüğü (1973) "Sayrılıktan sağalma, çocuk sahibi olma, evlenme, zor bir durumdan kurtulma vb. amaçlara yönelik isteklerin yerine getirilmesi için yüce varlıklara, ermişlere, tapınaklara, yatırlara, ziyaretlere adanan oruç, kurban, yiyecek, eşya vb."; Halkbilim Terimleri Sözlüğü (1978)'de, "Yerine getirileceğine söz verilen böcek yutma, mum yakma, oruç tutma, besin sunma, su dökme, kurban kesme, şenlik yapma gibi adamak eylemi ya da adanılan şeylerden her biri. bk. adak yapmak, yakarı, cancılık, tapıncak," biçiminde bir açıklama getirmektedir.

Adak sözcüğünün türediği *adama* eyleminin Türklerde Kamlık/Şamanlık inanç sisteminden kalan özgün bir inançsal uygulama olmasıyla birlikte bu pratik aynı zamanda nezir adı altında İslam inanç sisteminden önce ve sonrasında da varlığını sürdürmüş, dahası bu tip inançsal gelenek dünya üzerinde birçok halk ve ülkede gözlemlenmektedir (Tanyu 1967: 307).

Adak ile ilgili inançsal uygulamaların yaşandığı ya da tatbik edildiği yerlerden biri de türbelerdir? 30.09.1925 gün ve 677 sayılı bir kanunla kapatılmasına karar verilen ve bu yasağı delenler için muhtelif yaptırımlar getirilen türbeler insanların manevi yaşamlarında önemli bir yer tutmasına karşın, araştırmayı uzun yıllar sonrasında da güçleştirmekteydi. Hatta çok sayıda türbe, yatır, şifalı su tarzı ziyaret edilen yerlerin yıkılmasına ilişkin vakalar da yaşanmıştır (Tanyu 1967: 24-25).

Bir takım ruhsal güçlerin rızasını elde edebilmek, yardımını kazanabilmek veya kötülüklerinden korunabilmek, bu tür olumsuz eylemlerden kaçınabilmek amaç ve inancıyla belirli zaman aralıklarıyla veya beliren gereksinim üzerine düzenlenen kurban sunma ya da hediye takdim etme ayinleri Türk sosyal ve inançsal yaşamında çok eski zamanlardan beri yaşatılmaktadır (Araz 1995: 142). Bu bağlamda Türkiye'de ve diğer coğrafyalarda yaşayan Türklerde İslam'a uyumluluk gösteren "kurban kesme inancı"nın eski Türk döneminde de sosyal ve inançsal yaşamda mevcut olduğu söylenebilir (Araz 1995: 143).

"İptidai Şamanlık" inanç sisteminin Anadolu'da Türklerde, ama belki de en çok Alevi kitlelerinde gözlemlenebileceğini vurgulayan Yusuf Ziya

Yörükan (2005: 21, 29, 34-38), eski Türklerde yıl içerisinde her mevsimde birer olmak üzere toplam dört kurban kestiklerini, bu inançsal uygulamanın kurbanlıklarda değişimlerin yaşanmasıyla birlikte sayı olarak aynen sürdüğünü ifade etmektedir.

Bilindiği gibi Türkler de çok eski zamanlardan itibaren iki çeşit kurban uygulaması gerçekleştirmekteydiler. Bunlardan biri kansız, bir diğeri de kanlı kurban geleneğidir (Araz 1995: 142).

Kutsal Ağaçlar ve Çaput Bağlama

Ağaçlardan bazılarına veya özel bir yerde duran kimi ağaçlara Türk dünyasında kutsallık atfedilmektedir. Çaput/bez bağlama biçiminde dilek dilenerek dallarına bağlandığı bu ağaçlar dilek ağaçları olarak da bilinmektedir. Dilek ağacının kutsallığına inanılması olmazsa olmaz bir şarttır. Zaten çaputları bağlayanların dilekleri olumlu bir sonuçla somutlaşırsa dilek ağaçlarındaki çaputlarda da sayısal artış gözlemlenmektedir. Türbe, mezarlıklar veya başka kutsal yerlerin civarında duran ve zaman zaman özel adlara bile sahip olan bu dilek ağaçlarına saygı gösterilmekte, bunlara zarar verenlerin veya yakınlarının da manevi güçlerden kaynaklanan bir zarara uğrayabileceğine, inanılmaktadır.

Türkiye sahasında Anadolu Varsaklarında bu tür inançsal uygulama günümüzde de yaşatılmaktadır (Gökbel 1998: 144-145; Sağlam'da 2005: 73-98). Ayrıca Yaşar Kalafat Kuzey Irak ve Doğu Anadolu'da İslam öncesi Türk inanç sistemine ait Ağaç kültü bağlamında sürdürülen çaput bağlama uygulamasını bulgulamıştır (Kalafat 1998: 76-77).

Hakas Türklerinde kutsal varlıklara kurban edilmek üzere seçilen atın yele ve kuyruğuna da çaput anlamına gelen ve Şamanlık'tan kaynaklanıp birçok Türk-Moğol halkında yaygınlık kazanan *çalama* bezleri örülerek bağlanırdı (Butanayev 2003: 25-26, 164). Hakaslar kutsal kayın (huş) ağacı[23] dallarına da çaput (*çalama*) bağlamaktaydılar (Butanayev 2003: 201).

İzmir'e bağlı Tire İlçesi'nde yer alan Bafa Gölü kıyısındaki İlyas Dede Türbesi civarında biten zeytin ağacına dilek çaputlarının bağlanması da bunun Anadolu'daki örneği olarak gösterilebilir (Anar 2009: 70-87). Çaput bağlama geleneği ve dilek ağaçlarıyla ilgili kutsallık algılaması Anadolu'da son konar-göçerler olarak tanınan Sarıkeçili Yörükler toplumunda (Sağlam 2005: 73-97) ve Tarsus bölgesinde yaşayan Türkmen kitlesinde (Gökbel 1998: 144-145'ten aktaran Sağlam: 2005: 73-97) de günümüzde yaygın olarak yaşatılmaktadır. Hakas Türklerindeki ağaçlara çaput (*ça-*

23 Tıva Türkçesinde *hadıñ/xadıñ*, Hakas Türkçesinde ise *hazıñ/xazıñ*.

lama) bağlama geleneğine benzer uygulamaların, yukarıdaki yörelere ek olarak Sivas bölgesinde de karşımıza çıktığı söylenebilir. Örneğin, Abdallı Köyü yakınında yer alan ve etrafta yayılmış çok sayıda yerleşim biriminden gelen insanlarca şu ya da bu sorunları nedeniyle ve bunlara çözüm bulma umuduyla ziyaret edilen Abdal Baba mezarını ziyaret edenlerin kabrin yanı başındaki ağaçlara çaput bağladıkları gözlemlenebilmektedir (Göker 1998: 156-157; Gökbel'de 2002: 1-16). Abdal Baba'yı daha çok felçli olanlar, yüz felci geçirenler, bayılanlar, sinir hastaları, korkudan dili tutulup konuşamayanlar, içki içmek gibi bazı kötü alışkınlıklarını bırakmak isteyenler, aklî dengesini kaybedenler ve çocuğu olmayan kadınların ziyaret ettiği belirtilmektedir. Adı geçen Abdal Baba mezarını ziyaret edenler oradaki sudan içmekte ve şifalı olacağı inancıyla üstlerine dökmektedirler. "Eğer hasta olan kişi türbeye gelemeyecek durumda ise, hastanın elbisesini getirirler ve sandukanın üzerine sererler. Ziyaretçiler ayrıca etrafı çevrili olan yerden bir miktar toprak alıp kendileri hasta ise kendileri yer, hasta başkası ise topraktan götürerek ona yedirirler. Daha sonra dileklerinin kabul olması inancıyla orada bulunan kuşburnu ağacına bez bağlayıp, mezarın kapısının önündeki yardım sandığına para atarak oradan ayrılırlar" (Gökbel 2002: 1-16).

Bu tarz uygulama örnekleri Güney Sibirya bölgesi yerlisi Türklerin binlerce kilometre batısında yaşayan Volga Türklerinin inançsal hayatından da verilebilmektedir. Örneğin, Tatar Türklerinde kutsal kabul edilen kayın ağaçlarına mendil, ya da bez parçaları asılarak kuşlara da yemek saçısı yapıldığı bilinmektedir (Zaripova Çetin 2009: 28).

XVIII. yüzyılın ilk yarısında tanınmış araştırmacı Gmelin tarafından Yakutsk'un civarında görülen, üzerinde çok sayıda bez parçasının, at yelesinden koparılan kıllardan yapılan bağcıkların asılı olduğu, kutsal ağaç olarak saygı gösterilen ve dileklerde bulunulan çam ağaçlarını XIX. yüzyılın sonunda Saha topraklarında gezerek araştırmalarını gerçekleştiren Seroşevskiy de görmüş ve söz konusu geleneğin devam ettiğini anlatmıştır (Seroşevskiy 1993: 628).

Belirli ağaçlara kutsiyetin atfedilmesi veya başka adıyla kutsal ağaç/dünya ağacı/hayat ağacı veya dilek ağaçlarının Orta Asya Türklüğünde olduğu gibi Anadolu coğrafyasında da sözü edilen bölgelerde ayrı bir yere konumlanması, kutsiyet atfedilmesi, ayrı bir saygınlıkla davranılması, kutsallıktan ötürü belirli davranış kalıp ve tabuların varlığı bu gelenekle ilgili inançsal boyutun sürmesine ilişkin olarak yorumlanabilir. Kimi ağaçlara "yaslanmak" veya "oturmak" da tabu sayılan davranışlar kapsa-

mında bulunabilir (Gültekin 2004: 68'den aktaran Sağlam 2005: 73-97).

Doğum gibi insan hayatında ilk geçiş aşaması olayıyla ilgili olarak da kutsal ağaç inanışına ilişkin pratiklerin neredeyse tüm Türk halklarında mevcut olduğu söylenebilir. Nitekim Altay Türklerinin kadınları doğum esnasında ocağın yanında dikilen ağaç ya da direğe tutunmakta, bu ağaca da *Kain Ene* (Kayın Ana) demekteydiler. Türk dünyasının en kuzey bölgelerinde yaşayan halklardan biri olan Dolgan Türkleri de ağaca tutunmak suretiyle doğum gerçekleştirmekteydi. Doğum yapan kadının ağaca tutunması aslında söz konusu ağaç kültüyle ilgili olup kutsal ağaçtan destek ve kötü güçlere karşı koruma dilenmesi ile ilgili olarak yorumlanabilir (Karmışeva 2009: 213-214).

Bunun yanı sıra Çuvaş Türklerinde de kayın ağacı kutsiyetinin bir şekilde inançsal uygulamalar düzeyinde varlığını sürdürdüğünü görebilmekteyiz. Tatar, Rus ve Çuvaşlarda görülen evlilik öncesi suya atılan taç ile bakılan fal geleneğinde Tatar ve Ruslardan farklı olarak Çuvaş Türklerinin bu amaçla taçlarını çiçeklerden değil kayın ağacı budak ve yapraklarından örmeleri çok ilgi çekicidir (Mohammetcanov 1982: 47'den aktaran Zaripova Çetin 2009: 33).

Görüldüğü üzere ağaçlara inançsal pratikler bağlamında gösterilen saygı Türk dünyasında oldukça yaygınlık göstermekte, konu bağlamında ise sosyo-kültürel devamlılığın bir delili olarak değerlendirilebilmektedir.

Kutsal ağaç motifi eski Türk inanç sistemi Şamanlıktan gelmektedir. Nitekim zamanında Güney Sibirya'da tebligatçılık çalışmalarını sürdüren ve bir anlamda Türkoloji'nin atası olarak kabul edilen W. Radloff'un Hakas Türklerinden XIX. yüzyılda derlediği bir söylencede dokuz dallı kutsal bir ağaç motifi vardır. Bu kutsal ağacın her dalının altında birer insan yaratılmış, dünya üzerinde yaşayan halklar da bu insanlardan gelmiştir. İşte burada da görüldüğü gibi kutsal ağaç ile insan ve halkların yaradılışına dair bu Kamlık/Şamanlık söylencesinde insanların yaratılışıyla Doğa'nın bir temsilcisi olan ağaç arasında bir bağlantıdan, bir ilişkiden, bir karşılıklı bağımlılıktan söz edilebilir (Ergun 2012: 309).

Bu motiften hareketle eski Türk kültüründe ağacın çok kutsal ve saygın bir yere sahip olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır. İslam ve diğer dinlere geçen Altay halklarındaki "ağaç tapımları" gibi bir inançsal geleneğin izlerinin varlığını sürdürdüğünü, ormanlara karşı saygının Kültegin anısına dikilen yazıtın doğu yüzünde 23. satırda yer alan *ıduk*, yani kutsal Ötüken ormanı sözlerinden de anlaşıldığını ve aynı zamanda Orta Asya, Sibirya ve Kuzey Kutup coğrafyasında bu kültün en yaygın

biçimde Altaylı toplumlarda gözlemlendiğini ifade etmek mümkündür (Roux 2005: 23, 62-63). Bunun yanı sıra ağaç motifinin eski Türklerde çok önemli bir yere sahip olduğunu gösteren çok sayıda başka tarihsel kanıtlar da mevcuttur. Nitekim XIII. yüzyıl Farsi tarihçilerden Cüveyni'nin bir yapıtında Uygurlarla ilgili türeyiş efsanesinde insan diliyle konuşabilen iki kutsal ağacın önemli bir yere sahip olduğunu görebilmekteyiz. Ayrıca daha sonra önderleri olarak Bugu Tegin'i seçen bir topluluğun bu efsanede ağaçlara en az anne babalarına gösterdikleri saygı kadar hürmet gösterdikleri vurgulanmaktadır (Rasonyi 2008: 72).

Kutsal ağaç motifini Hunlar döneminde de gözlemlemek olanaklıdır. Nitekim Kuzey Kafkasya, daha doğrusu Dağıstan Hunlarının önderinin adını Alp İlitver (aslında Alp Elteber) olarak kaydeden Ermeni tarihçisi Movzes Kagankatvatsi'nin aktardığı günümüz Azerbaycan topraklarında bulunan Kafkasya Albanyası kökenli İsrael adlı bir piskopos bu topraklarda yaşayan Hunlarda Tengri Han'ı temsil eden yüksek ağaçların kutsal sayıldığını ifade etmektedir. Söz konusu bölgede yaşayan Hunların Tengri Han'ı temsil eden putlarından söz eden adı geçen din adamı daha sonra kutsiyet atfedilen bu kutsal ağaçları keserek tebligatçılık, yani misyonerlik çalışması çerçevesinde devasa bir hac figürü yapmıştır (Klyashtorny 2003: 315-316).

Bu bilgilerden hareketle eski Türkler döneminde kutsal ağaç motifinin esasında oldukça yaygın bir kültürel öğe olduğu ifade edilebilir.

Türklerin Müslümanlaştıktan sonra da eski inanış ve geleneklerini koruyup sürdürdüklerini ifade eden kimi araştırmacılara göre (Öcal 2010: 116) Dede Korkut destanından da anlaşıldığı üzere Anadolu'ya gelen Türkler bunları yaşatmış ki bu bağlamda günümüzde de Türkiye'deki yaygın olan dilek ağaçlarıyla ilgili inanış ve uygulamalar Kam/Şaman inanç sisteminin izleridir. Nitekim yukarıdaki olası geliş kaynağı konusunda hazırlanan tablodaki veriler bize bu inanış ve uygulamanın ne İslam ne de Hristiyanlık inanç sisteminden geldiğini apaçık bir biçimde göstermektedir.

İslamiyet sonrasında da Ön Asya topraklarında oldukça yaygın olan ağaçla ilgili inanışlar ve bunların bir uygulaması bağlamında dilek ağaçlarıyla ilgili gelenek esasında aynı zamanda Şamanlılda ilgili önemli bir manevi (maddi olmayan) kültürel mirastır (Öcal 2010: 116).

Şamanlık inanç sistemi içerisinde yer alan ağaç kültünün yaygın olduğu Hakas Türklerinde her aşiretin ortak kutsal ağacın içinde saklanan "söök çulazı" (aşiretin ruhu) vardı. Bu kutsal ağaçlar ise çeşit çeşit cins ağaçlardı. Bu konuda aşiretler kendileri için kutsal sayılan ağaçların kesiminden kaçınmaktaydı. Aynı biçimde bu kutlu sayılan veya kutsal olduğuna inanılan

ağaç cinslerinden hiçbir şey de yapılmamaktaydı. Hatta kutsal ağaç motifi o denli güçlüydü ki rüyasında devrilen ağaç görüldüğünde aşiret mensupları içerisinden birisinin ölebileceğine inanılmaktaydı. Bu arada rüyada düşen ağaç yaşsa genç bir kimsenin öleceği, yaşlı bir ağaçsa o zaman ihtiyar birisinin, çok dallı bir ağacın devrilmesi durumunda ise geniş ailesi olan birisinin ölebileceği biçiminde yorumlanmaktaydı (Butanayev 1998: 199).

Aynı zamanda ağaç kültünün bir başka yansıması da Hakas Türklerinde hasta olan birisinin evine söz konusu kişinin mensup olduğu aşiretin kutsal ağacının kesilmiş parçasının getirilmemesi gerektiğine ilişkin bir inanç şeklinde idi. Böyle bir tabunun ihlal edilmesi durumunda hasta olan kimsenin iyileşmeyebileceğine inanılmaktaydı (Butanayev 1998: 199).

Hakas Türklerinin bu her aşiretin kutsal saydığı ve inandığı ağaçları aynı zamanda kendilerinin bir koruyucusu olarak da algıladıkları bilinmektedir. Kimileri de ölünce öteki dünyaya yolculuğa gene bu kutsal ağaç kültü bağlamında inandıkları aşiret ağacından yapılan tabut içerisinde çıkmanın daha iyi olacağına inanmaktaydı (Butanayev 1998: 199).

Söz konusu bu kutsal ağaçlar kültü bağlamında aşiretlerin kutsal addettikleri ağaçlar ile ilgili olguyu ilk kez 1968'de keşfeden Viktor Y. Butanayev Hakas sözlü kültür mirasına dayanarak bu aşiretlerin kutsal ağaç cinslerinin oluşumunu aşiretlerin mensubu insanların gömülü olduğu mezarlıkların üzerinde veya civarında biten ağaçların aynı zamanda ölen kişileri de temsil ettiğine ilişkin inancın varlığına yormaktadır (Butanayev 1998: 199).

Ağaçlara atfedilen kutsiyet ve çaput bağlama uygulamasının hem Hakasya'da hem de Türkiye'de varlığını devam ettirmesi konu çerçevesinde çok anlamlıdır. Orta Asya'da da yaygın olarak gözlemlenebilecek bu inançsal uygulamayla yukarıda bahsedilen araştırma bölgeleri arasında tespit edilen benzerliklere dayanarak Türk dünyasında"halk inancı" boyutu ya da inançsal temelde sosyo-kültürel bütünlüğün söz konusu olduğu söylenebilir.

Saçı ve Tütsü

İnançsal boyutta sosyo-kültürel devamlılık süreci, Türk dünyasında *saçı* geleneği örneğinde de gözlemlenebilir. Örneğin Kök Türkçe saçı anlamına gelen "tökük" sözcüğünün (D.T.S. 1969: 579) karşılığı Hakasça-da "tögig"'dir. Bu sözcük Hakas Türkçesinde hem cenaze esnasında ölüye adak niyetinde kurban edilen hayvanın kanıyla yapılan saçı, hem ölü için kurban edilen hayvana verilen ad olarak bilinmektedir (Butanayev vd. 2008: 406-407).

Geleneksel Türk inanç sisteminden günümüzde hem Hakasya hem de Türkiye'de varlığını sürdüren uygulamalardan biri de saçı geleneğidir. "Kansız kurban" olarak da nitelendirilen bu uygulama günümüzde Türkiye'de "darısı başınıza" dileği biçiminde sürdürülmektedir (Güngör 2007: 1-6). Yalnız burada Hakas Türklerinde saçının insanların üzerine değil, ruhları beslemek amacıyla etrafa yapıldığını belirtmek gerekmektedir. Bununla birlikte Kamlık ayinleri veya seçilmiş bitkilerin yakılması tütsüleme olarak varlığını Sibirya yerlisi Türk toplumlarında sürdürmektedir. Örneğin, Hakas Türklerinde tütsüleme yapılırken kam kişi tütsünün bulunduğu kâseyi insanların üzerinde de dolaştırmakta, insanlar da elleriyle yanan ottan etrafa yayılan dumanı, baş da dâhil olmak üzere, kendi üzerlerine çekmeye çalışmaktadırlar. Olumsuzlukların temizlenmesine ve kötü ruhların kovulmasına yaradığına inanılan bu uygulamanın Türkiye'de ve kimi Batı toplumlarında yeni evlenenlerin üzerlerine atılan pirinç uygulamasına ve "darısı başınıza" temennisine saçı geleneğinden çok daha fazla benzerlik arz ettiği söylenebilir.

Buna ek olarak Hakas Türklerinde kutsal dağ kültü bağlamında adak olarak tütünün saçı edilmek suretiyle sunulduğundan da söz edilebilir. En azından destanlık kaynaklar bunun söylenmesine zemin hazırlamakta ya da buna ilişkin önermeyi desteklemektedir. Nitekim Hakas kahramanlık destanlarından Han Mirgen söylencesinde genellikle kahramanların tütün içmemesiyle birlikte Ateşin Efendisi anlamına gelen Ot Han ile ana babası Ak Kaya'da yaşayan dağ kişilerinin kızı Toolay-Mooray tütün içmektedir. Bunların tütünlü çubuk içtiği ise destanın birkaç yerinde geçmekte ya da anımsanmaktadır (HMAN 1992: 107, 154, 190). Araştırmacılara göre tütün, dağın sahip ruhu anlamına gelen dağ iyeleri tarafından çok sevilmekteydi. Hatta adak olarak sunulan tütünün kutsal yerlerde serpiştirilmesi geleneği de bilinmektedir (Butanayev 1998: 154). Bu bağlamda destanda dağ kişilerinden olan ak sakallı ihtiyar kişinin tütün içmediği görülse de, bu kişinin daha önce Ot Han'ın tütün içtiği yere geldiğinden de söz edilmektedir. Ayrıca dağ kişilerinin kızı Toolay-Mooray'ın tütün içmesi bu çerçevede çok anlamlıdır.

Saçı uygulamasını inançsal bir gelenek bağlamında Cengiz Han örneği ile Moğollarda da görebilmek olanaklıdır. Temuçin'in yüzünü güneşe dönüp kemerini boynuna asarak güneş yönünde on kez eğildiğini ve saçı yaptığını, ardından da dua okuduğunu Moğolların Gizli Tarihi adlı kaynaktan öğrenebilmekteyiz (Kramarovskiy 2001: 43-81).

Kamlık/Şamanlık inanç sisteminde yaygın olarak yapılan ve diğer inanç sistemlerinde de görülmesi mümkün olan tütsüleme geleneğinin

günümüz Anadolu'sunda Harput bölgesinde yaşadığına ilişkin bilgi veren Rıfat Araz (1995: 172)'ın yanı sıra bu geleneğin Sarıkeçili Yörüklerinde de halen sürdürüldüğünü görmek olanaklıdır (Sağlam 2005: 73-97). Üzerlik otu adıyla bilinen bitkinin kurutulmasının ardından yakılması suretiyle evin dört bir yanına koku ve dumanını yayma uygulaması ve bu biçimde nazara karşı önlem alma inanç ve uygulaması adı geçen Harput yöresinde mevcuttur (Araz 1995: 172). Erzurum yöresinde de gelinin el ve ayaklarındaki kınanın yıkanmasında kullanılan su daha sonra söz konusu inançsal uygulamanın geçtiği evin dört bir tarafına serpiştirilmekte ya da dökülmektedir. Anılan bu inançsal pratiğin berekete vesile olacağına inanılmaktadır (Kalafat 1995: 106). Diyarbakır ve Sarıkamış yörelerinde de "tas içinde" bulunan su ile fal bakma olarak bilinen inançsal bir uygulama tatbik olunduktan sonra sıvı, ev içinde ya da dışında olmak üzere saçı biçiminde dağıtılmaktadır (Kalafat 1995: 59). Söz konusu bu inançsal pratiğin temelinde yatan inanç ev iyesinden evin içinde oturanlara yönelik olarak olumlu bir tutumun (kızmaması ve hatta eylemsel boyutta yardımda veya destekte bulunması biçiminde) temin edilebilmesi isteğiyle ilgilidir (Kalafat 1995: 59).

Yağmur Duası

Genellikle uzun kuraklık dönemlerinin ardından yağmurun yağması için düzenlenen toplu dualar anlamına gelen yağmur duaları hem İç Asya'da hem de Ön Asya'da görülebilen inançsal uygulamalardandır (Araz 1995: 145-152).

Bu yağmur yağdırma uygulamasının İç Asya'da çok köklü bir uygulama olduğu söylenebilir. Nitekim eski Türk döneminde de toplumsal yaşamda yağmur duasına çıkmak ile ilgili pratikler uygulanmaktaydı. Söz konusu bu inançsal uygulamaların, daha doğrusu ayinlerin yöneten kimseleri de kamlar (büyücüler) idi (Tsai 1967: 39). Hakas Türklerinin de aynı şekilde XIX. yüzyılın sonunda Biraday (Praday) Dağı'nda kalabalıkların katılımıyla hasatların iyi olması ve otların iyi bitmesi amacıyla üç yılda bir kez Şamanik ayinler düzenlediğini Sagay Bozkır Meclisi kayıtlarından öğrenebilmekteyiz (Butanayev 2006: 129).

Dağ ayinleri esnasında düzenlenen toplu dualarda Kamlar/Şamanlar yağmur yağması için inançsal uygulamaları yerine getirirken kutsal kayın ağacı anlamına gelen "pay hazıñ" dallarını titreterek dualarını okuduğunda güçlü bir sağanak yağmurun yağacağına inanılmaktaydı (Butanayev 2006: 134).

Yağmurun yağdırılmasını sağlayabilmek amacıyla uygulanan pratikler Anadolu'da da mevcuttur. Örneğin, Harput ve civarındaki yerleşim yerlerinde insanlar yağmur duası olarak bilinen inançsal bir uygulamayı yaşatmaktadır. Bu yörede söğüt ağacının bir dalının kesilmesiyle dualar okunmasıyla beraber tomurcukların akan suyun işçine atılması biçiminde yağmur yağdırma pratiğinin yaşatıldığı bilinmektedir.

Eski Türk inanç sisteminde kayın, sedir, çınar ve çam ağaçları gibi söğüt ağacı da "koruyuculuk ve kurtarıcılık" niteliklerine sahip kutsal ağaçların içinde kabul edilmekteydi. Yağmur yağdırma uygulamasında da söğüt ağacının bir çeşit kuraklığa karşı koruma ve kuraklıktan kurtarma biçiminde tanımlanabilecek bir işlev bağlamında kullanıldığını söylemek olanaklıdır (Araz 1995: 150). Zaten bu noktada söğüt ağacı ile Hakas Türklerinde de kullanılan kayın ağacının yağmur yağdırma pratiklerinde arz ettikleri önemli paralellikler ve ortaklıklar göze çarpmaktadır. Bu da eski Türk inançsal sistemi üzerinden süregelen sosyo-kültürel devamlılık süreci olarak değerlendirilebilir. Yağmur duası ile ilgili inanç ve uygulamalar diğer Türk halklarında da gözlemlenebilmektedir. Nitekim Başkurt, Tatarlarda görülen bu geleneğin esasında Slav ve Yunanlılarda dahi bilindiği ifade edilmektedir (Zaripova Çetin'de 2009: 28-29).

Yağmur duasıyla ilgili inançsal geleneğin günümüzde Anadolu'da da varlığını sürdürdüğünü söylemek gerekir. Örneğin Kars'ta bulunan Çıldır yöresinde yağmur yağdırmak amacıyla Zeden Dağı'nın doruğuna çıkılıp, dualar okunmakta ve kurban kesilmektedir (Kalafat 1992: 149-169).

Güney Sibirya yerlisi Türk halklarından Tuva/Tıvaların kültüründe de yağmur duası ve ayiniyle ilgili bir geleneğin olduğunu ifade edebiliriz. Tıva Türklerinde *Yöreel* olarak bilinen dua esnasında yağmurların bol olması ve bitkilerin, ekinlerin iyi büyümesi gibi dileklerin dile getirildiği en yaygın ayinlerden biri Ovaa *dagıırı* (tagılga) idi. Genellikle yılda bir kez yaz döneminde kışlıklardan yazlığa geçişin gerçekleşmesinden sonra eski Türklerden gelen bir geleneğin gereği güneşin doğumuyla birlikte başlayan bu toplu niyaz ayini/ibadet sırasında aşiretin en yaşlı ve saygın kişisinin okuduğu duada (*yöreel*) bütün iyi dilekler dile getirildikten sonra "*ças çaagay bolzun*!", yani "yağış/yağmur bol olsun" sözleri ile yağmura ilişkin bir dilek de seslendirilmekteydi (Kujuget 2002: 67-76).

Benzer şekilde Türkiye topraklarının Çıldır yöresinde yaşayan Türkler de yağmur duası için bölgedeki Zeden Dağı'nın doruğuna çıkmaktadırlar. Buralarda dualar okunur ve kurban kesilir. Zaten bu kutsal dağ ile ilgili inanış da eski Türk döneminden, daha doğrusu Türklerin eski inanç sisteminden gelmektedir (Kalafat 1992: 149-169).

Türkiye'nin Harput yöresinde de yağmursuz geçen dönemlerde insanların yağmurun yağmasını sağlayabilmek amacıyla çeşitli pratiklere başvurduğu bilinmektedir. Söz konusu pratiklerden kimisinin Avrasya coğrafyasındaki uygulamalarla benzerlik içerisinde olduğu da ifade edilebilir (Araz 1995: 145-152).

Mevsimlik Bayramlar ve Yılbaşı/Nevruz

Baharın gelmesiyle uzun kıştan sonra uyanan dünyayla birlikte bitki, hayvan ve insan dünyası da yeniden hareketlenmekte, deyim yerindeyse yeniden canlanmaktadır. Doğanın dirilişini simgeleyen bu dönemde Türk halklarının ataları karların erimesiyle hayvanlarını daha çok otlatabilme olanağına kavuşmak amacıyla çayırlara, yaylalara sürmekteydiler. Günümüzde de bu uygulamanın, yani baharın gelmesiyle kışlaktan yaylağa ve güzün gelmesiyle de yaylaktan kışlağa geçme geleneğinin geçmişten kalan bir gelenek olarak hem Hakasya hem de Türkiye'de esasında bir hayvancılık gereği olarak toplum boyutunda da sürdürüldüğü gözlemlenebilir. Bu noktada, mevsimsel göçebelik yaşam tarzına sahip olan Türkler için doğanın evrelerine uyumlu yaşamanın ayrı bir anlam dünyasının oluşmasına yol açtığı ya da tam tersi şekilde, geleneksel inanç sisteminin sonucunda böyle bir yaşam tarzının ortaya çıkmış olabileceği ileri sürülebilir. Bunlara ek olarak bölgedeki mevcut iklim ve doğa koşulları da hesaba katıldığında tek yönlü etkilemeden çok, iki veya çok yönlü bir etkileşimden söz etmek daha gerçekçi olacaktır. Ayrıca insanların hayvanları uzun bir kıştan sonra dağlık yerlere götürmeleri, kışlakların etrafında hayvanların otlatılabileceği alan açısından güçlüklerin yaşanması sebebiyle mantıklıdır. Nitekim tayga bölgesinde hem çok daha geniş arazilerin bulunduğu hem de oradaki toprakların bitki örtüsü açısından çok daha zengin olduğu bir gerçektir.

Burada Türk kültüründe mevsimlik bayram geleneğine ilişkin olarak tarihten örnek olarak, eski Türklerin bahar dâhil yılın dört mevsiminde belirli zamanlarda kutlamalar yapmaları gösterilebilir. Türklerde resmi bayram düzeyinde kutlanan bu ulu günlerin Çin kaynaklarına da kayıt olarak geçmiş olduğu bilinmektedir (İnan 2000: 97). Yine Hunlar tarafından da her yılın başında ayinlerin düzenlendiği Çin kaynaklarınca aktarılmaktadır (İnan 2000: 2). Dolayısıyla Yıl Başı bayramının da devletin resmi bayramı olarak kutlandığını söylemek mümkündür. Buradan hareketle günümüzde çoğu bağımsız Türk devletinde de bu bayramın resmi düzeyde kutlandığı dikkate alındığında, tarihsel bir bütünlüğün yeniden oluşturulmaya başlanmış olduğunu ifade etmek mümkün olacaktır.

Hakas Türklerinde de günümüzde Mart ayının 21-22. günlerinde kutlanan *Çıl Pazı* (Yıl Başı) bayramının, Müslüman Türk halklarında Yeni Gün anlamına gelen İran kökenli Nevruz adıyla kutlandığı bilinmektedir. Hunlar döneminde dahi her yılın başlangıcı özel ayinlerle kutlanırken ve güneşe inançsal gelenek zemininde önem atfedilirken, çağımızda çeşitli dinsel inançlara mensup Türk toplumlarında geleneksel olarak her yıl başı bayram şeklinde kutlanmakta ve özellikle Hakas Türklerinde yeni yılın ilk güneş ışınlarına karşı ayinler düzenlenmektedir. Kamlık bağlamında Hakasya ile Türkiye arasındaki sosyo-kültürel devamlılık süreci bu noktada vuku bulmaktadır.

İslam inanç sisteminin yayılmış olduğu Türk topraklarında Nevruz / Navruz / Novruz / Nauruz / Nooruz gibi isimler altında bilinen bu bayramın, İslamiyet kültür dairesi haricinde yaşayan Hakas Türklerinde Farsça olmayan bir isim altında yaşatılması oldukça ilgi çekicidir. Bu adlandırma farklılığı, Türklerin Yıl Başı bayramı ile günümüzde Farsça bir kelimeyle, Nevruz adıyla kutlanan bayramın esasında aynı olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Birçok araştırmacıya göre eski İran'da Yıl Başı bayramı geleneği mevcuttu. Ancak söz konusu bu bayram Hakas Türklerinde bilinen adıyla Çıl Pazı (Yıl Başı/Nevruz) gibi bahar mevsimine denk gelen yılın üçüncü ayında, yani Mart'ta değil güz döneminde kutlanmıştır. *Mihrgan* olarak bilinen bu Yıl Başı bayramına ithafen İran topraklarında büyük şölenler düzenlenmek suretiyle kutlamalar gerçekleştirilmekteydi. Fars edebiyatında yemek ikramlarının bol olduğu bir bayram olan bu Yıl Başına ithaf edilen ya da konu olarak değinen ve işleyen çok sayıda şiir vardır (Osmanov 1972: 790-797).

Türk dünyasında kışın bitmesi ve baharın gelmesi gibi dışsal niteliklere sahip bu önemli dönem yeni bir yılın başlangıcı olarak kutlanmaktadır. Geçmişi çok eski dönemlere dayalı bu bayram atalarımız tarafından doğanın evrelerine yönelik iyi gözlemlerin sonucunda elde edilen bilgilerin ışığında kutlanmakta ve bu gelenek günümüzde de Türk dünyasında devam etmektedir.

Bilindiği gibi, Sibirya Türkleri inanç olarak eski Türklerin, İslam, Hristiyanlık, Musevilik, Budizm gibi günümüzde dünya çapında yayılmış dinlerle tanışmalarından çok önceki inancı olan Kamlığı günümüzde de yaşatmaktadırlar. Bu bakımdan halen dünya Türklüğünün, içinde bulunduğu çeşitli inançlara bakılmaksızın ortak bir mevsimde ve daha da önemlisi ortak bir tarih olan 21-22 Mart'ta kutladığı Yıl Başı bayramı, Türk dünyasının kökü atalarına dayanan ortak bir geleneği yansıtan en iyi

mirastır. Bu kültürel miras hem yatay bütünlük olarak nitelendirilebilecek Türk dünyası coğrafyasında hem de dikey bütünlüğü oluşturan geçmiş ve gelecek kuşaklar arasında bir köprü işlevi görmektedir.

Yıl Başı kutlamaları bağlamında günümüzde Türk halklarının ortak olarak devam ettirdikleri ritüellere örnek olarak, ateş ile ilgili pratikler. Yıl Başı kutlamalarında yakılan ateş de Türkler arasında kutsiyet taşıyan bir olgu olarak algılanagelmiştir. Çünkü ateş, güneş ve ayın dünyadaki parçası veya temsilcisi olarak görülmüştür. Baharın gelmesiyle başlayan yeni yılda yakılan ateşin arındırma gücüne inanarak düzenlenen ayinlerle insanlar kirlerinden psikolojik olarak arınmak için eskiden olduğu gibi günümüzde de ateşin gücünü kullanmaya devam etmektedirler. Hatta VI. yüzyılda dahi başka devletlerden gelen elçilik heyetlerinin Türklerce kabul edilmeden önce ateş arasından geçirildiği bilinmektedir. Bu uygulamanın amacı da ateşin temizleyici gücünün etkisiyle dışarıdan gelen elçilerin taşıyabilecekleri kötü niyet ve ruhların bertaraf edilmesidir (İnan 2000: 68). Bununla birlikte ateşin üzerinden atlama geleneğinin de sembolik düzeyde arınma amaçlı düzenlenmekte olduğu bilinmektedir.

Hakaslarda Çıl Pazı bayramında okunan *alğıs* (alkış / hayır dua) ların çoğu barışın sürmesi, ata ruhlarının saygıyla anılması, soyun devam etmesi, ruhların halkı koruması, malların bol ve tok olması, doğanın uyanması, güçlenmesi ve halkın mutlu ve kutlu olmasına yöneliktir. Nitekim günümüzde de daha önceki devirlerde olduğu gibi Çıl Pazı bayramında Hakas elinde Yıl Başı, "(...) alın ideebis pala passın! [ön eteğimiz çocuklarla dolsun!], kizin ideebis mal passın! [arka eteğimiz malla dolsun!], (...) üzilbes tamır üçün Çıl pazı kildi! [kesilmez damar için Yıl Başı geldi!], ürebes çurt üçün Çıl Pazı çitti! [yok olmaz (ebedi) yurt için Yıl Başı yetti (geldi)!], (...) tağa, suğa küs kirzin! [dağa, suya güç girsin!]" sözleriyle karşılanmaktadır.

Hakas Türklerinde ve genel olarak Türk dünyasının çoğu yerinde kutlanan bu Yıl Başı bayramı daha önce de ifade edildiği gibi, 31 Aralık-1 Ocak arasında kutlanan Yeni Yıl gecesi ya da bayramından farklı olarak, doğadaki mevsim silsilesiyle tam bir uyum içerisinde bulunan bir gelenektir. Nitekim bu bayram yalnızca insanlar tarafından değil hayvan ve bitki dünyasında da kutlanmaktadır. Uykudaki hayvanlardan ilkin yılan doğadaki değişikliğe işaret edercesine bu konuya öncülük etmektedir. Hatta Hakas Türklerinde "Çıl Pazı aylan kildi, çılan pazı ködirildi" (Yıl Başı geri döndü, yılanın başı kalktı) şeklinde bir deyim de vardır. Aynı zamanda yılanın eski "giyimini" ininde bıraktığı ve yeni yıla "yeni giysiler" ile girdiği bilinmektedir.

Bunun dışında Saha, Hakas, Tıva Türklerinde kutlanan Yıl Başı bayramlarında küs olanlar barışmakta ve eski dargınlıklar unutulmaktadır. Yeni umutlar için düzenlenen günümüzde hem Hakasya'da hem de Türkiye'de devam eden bir gelenek olan çaput bağlama merasiminin eskiden beri toplumda bütünleşmeyi pekiştirme gibi önemli bir işleve sahip olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu bütünleştirici işlevin yalnızca iç planda değil, aynı zamanda dış düzlemde Türk toplumları arasında ortaklığı pekiştirme bakımından da önemli olduğunun altını çizmekte yarar vardır.

Bir zamanlar Türkiye Türklerinde de yaygın olarak kutlanan ve XX. yüzyılın bir bölümünde belirli nedenlerden ötürü yasaklanan Yılbaşı/Yenigün (Nevruz) kutlamaları günümüzde resmi düzeyde kutlanan çok sayıda Türk ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de artık yeniden sosyo-kültürel yaşamın içinde yerini etkin bir biçimde almaya başlamıştır. Böyle bir gelişmenin yaşanması da tarihsel geçmişle olan sosyo-kültürel devamlılık bağlarının yanı sıra yatay boyutta Türk halklarının arasında sosyo-kültürel bütünlüğün oluşması sürecinde son derece anlamlıdır.

Farsça kökenli adından hareketle sıklıkla Nevruz eski İran uygarlığından doğmuş, ancak zaman içerisinde özellikle Türk halkları tarafından benimsenmiş bir bayram olarak tanıtılmaya çalışılmaktadır. Oysaki bu konuda yukarıda kısaca değinilen şu gerçeklerin göz önünde bulundurulması faydalı olabilir.

İlk kez Sasaniler döneminde (MS III-VII. yüzyıllar) sözü edilen Nevruz (Çay 2012: 18) bayramının gene baharda olmayıp yaz mevsiminde, daha doğrusu aydınlık süresinin yıl içerisinde en uzun süreye ulaştığı bir tarih olan 21-22 Haziran döneminde kutlandığını bizlere IX. yüzyılın sonu ile X. yüzyılın ortasını kapsayan bir dönemde yaşamış olan El Biruni aktarmaktadır (Baytanayev 1992: 7-8; Çay'da 2012: 19). Dolayısıyla eski Farsların Türklerden farklı olarak yılın başlangıcı olarak baharın ilk ayını değil, yaz mevsiminin ilk ayını kabul ettikleri anlaşılmaktadır (Güngör 1995: 34-36; İdrisi 1995: 140; Çay'da 2012: 19).

Son olarak yukarıda yer verilen bilgilerden hareketle özgün adı Yıl Başı olan bu bayramın Türk halkları tarafından çok eski zamanlardan beri kutlanageldiği bilinmektedir. Buna karşılık Farslardaki yeni gün anlamına gelen Nevruz bayramının hem Türklere nazaran çok daha geç dönemlerde hem de farklı bir mevsimde kutlanmakta olduğunu ifade etmek mümkündür Ayrıca esasında yılbaşı yılda bir kere olurken, yıl boyunca 365 gün içerisinde her gün yeni bir gün olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple yeni yılın başı, başlangıcı anlamına gelen Yıl Başı (Güney Sibirya yerlisi

Hakas ve Şor Türklerinde ise Çıl Pazı) adının, Türklerin geçmişten beri kutlamakta oldukları bayramları için Nevruz kelimesinden daha isabetli ve yerinde olduğu ifade edilebilir.

Bu bilgiler kısaca verildikten sonra günümüzde Anadolu'da ve Orta Asya'daki Müslüman Türk halklarında daha çok Nevruz, Sibirya yerlisi ve günümüzde kısmen de olsa Şaman/Kam inancını yaşatan Türk halklarından Hakaslarda ve Şorlarda ise *Çıl Pazı* (Yıl Başı) olarak bilinen ve baharın gelişini simgeleyen bu bayramın eski Türklerin inançsal kültürüyle ilgili olup olmadığı sorusu önemli bir hal almaktadır. "Araştırmanın Bulguları" adlı bölümde yer verilen tablodaki veriler bu soru ışığında yorumlanmıştır..

Nazar/Büyü/Alkış ve Kargış

Hem kötü gözden kaynaklanabilecek olumsuz etkilerden kaçınmak hem de bunlara karşı bir takım önlemler almak biçiminde korunmak, ayrıca kötü göz tesirli olmuşsa buna karşı çareler bulmak gibi yöntemlerden oluşan inançsal bir uygulamaya kabaca *nazar* denilebilir (Köktürk 2005: 43-58).

Bakış, bakmak gibi sözlük anlamları olan nazarın daha çok etkileri veya inanılan etkileri üzerinde durulması gerekirse, Türker (2006: 243)'e göre günümüzde "ilkel" düşünceden "en medeni ve aydın görüşlü" insanlara dek herkes çoğunlukla nazar inanışıyla tanışmakta, şu ya da bu biçimde nazara karşı önlemler almaya çabalamaktadır.

Çok eski zamanlardan günümüze dek uzanan bu nazar inanışını, tüm dünya halklarında mevcut olan manevi bir güç olarak tarif eden ve İslam'da da inkâr edilmediğini belirten Türker (2006: 245-248) bir çeşit enerji ile veya ışınlarıyla insanları sağlık yönünden etkileyebilen kişilerin halk arasında "kem gözlü" insanlar olarak bilindiğini dile getirmektedir. Hatta bu "nazar ışınları"nın insan vücudunun içinden dışarıya doğru yalnızca gözler vasıtasıyla aktarılabildiğini vurgulayan Türker (2006: 248) çocuğuyla ilgili kendi başına gelen nazar değmesi ve bundan kurtarmayı bilenlere (sağlık memuru olduğu halde) başvurarak çocuğunu bu rahatsızlıktan nasıl kurtardığını da aktardıktan sonra bu nazar olayına şüpheye yer bırakmayacak biçimde inanmaya başladığını da bildirmektedir (Türker 2006: 244-245).

Nazar değen birisinde meydana gelen tıbbi rahatsızlık, doktorlarca tanı konması ve ilaç tedavisi ile belirlense de alınan tüm bu önlemlerin etkili olmayabileceğini ifade eden Türker (2006: 247), halkta daha çok mavi gözlülerden nazarın geldiği inancının yersiz olduğunun altını çizerek

(Türker 2006: 248) insanların ilkel çağlardan günümüze dek uyguladığı belirli yöntemlerin arasında özellikle bölge itibariyle "nazar duası ile yazılı muska, karaağaç dalından bir parça, çörek otu, mavi (gök) boncuk, at nalı, kaplumbağanın kürek kemiği" gibi nesnelerin üzerlerine belirli veya belirsiz bir biçimde takılması veya asılması ya da taşınması yoluyla alınan önlemlerin mevcut olduğunu belirtir (Türker 2006: 248).

Şu ya da bu biçimde nazarın değdiği birisini bu olumsuzluktan kurtarabilmek için alınan tedbirlerin içerisinde "nazar duasını bilen ve nefesi keskin kabul" edilen kişilere başvurmak, Kuran'dan kimi dualar okumak, bilenlere kurşun dökülmesi için koşmak, üzerlik veya başka özel bitkilerle tütsü yapmak ya da "ekmek veya bazı gıda maddelerini okutup yedirmek" gibi önlemler uygulanmaktadır (Türker 2006: 249).

Kötü göz ya da nazar inancı Orta Asya halklarından Hakas Türklerinde var olduğu gibi günümüzde Türkiye'de Karaman İli hudutları dâhilinde son konar-göçer yaşamı tarzını sürdüren Sarıkeçili Yörüklerinde de varlığını sürdürmektedir (Köktürk 2005: 43-58). Cam veya camlı bir eşya kırıldığında bu olaya "nazar çatladı" diyen Sarıkeçililerde kötü gözden korunmak amacıyla üzerlik otu kullanılır ki bu gelenek Türk dünyasında büyük bir yaygınlık ve benzerlik arz etmektedir (Kalafat 2012a: 260).

Bu alt bölümümüz kapsamında ise şu bilgi çok daha önemlidir. İnançsal ayinler esnasında aynaların kullanılması (Kızlasov 2007: 140-142) ile Han Mirgen destanında Toolay-Mooray tarafından uzakta olan şeyleri izleyebilmek amacıyla büyülü ayna kullanımı noktasında göreli bir benzerlik motifi söz konusudur. Bu doğruysa destanlar aracılığıyla en az otuz beş bin yüzyıldan beri Güney Sibirya'da yaşayan insanların aynaları büyüsel eylem amaçlı kullandığından söz edilebilir. Bununla ilgili sosyo-kültürel devamlılık sürecinden söz edilmesine olanak veren kaynak ise Hakas kahramanlık destanlarıdır.

Ayrıca dünyada yaşayan birçok insan toplumunda bir çeşit olumsuz etkiye karşı koruma görevini de yerine getiren bir nesne olarak algılanan aynanın eski Mısır'da güneş ve su kültünün önemli bir nesnesi olarak oynadığı rol de unutulmamalıdır (Kızlasov 2007: 140-142). XIX. yüzyılda Hakas toplumunda da yeni doğan çocuğun sağlığının korunması amacıyla eve davet edilen kam kişi giderken aileye demir bir ayna bırakmaktaydı. Buradan da anlaşılabileceği üzere büyü ile ilgili inançsal uygulamalarda olumsuzluklara karşı korumada aynaların Yenisey havzasında en az bin yıldan beri sosyo-kültürel devamlılık sürecini yansıttığını ifade edebiliriz (Kızlasov 2007: 140-142).

Türkiye'de de yola çıkan birisinin yolculuk esnasında olumsuzluk ve kötülüklere karşı korunması için arkasından su dökülüp ayna tutulduğu bilinmektedir (Kalafat 2012a: 10). Aynı zamanda Türkiye'nin Van ve Ardahan yörelerinde bir gelin geleneksel olarak ayna ile karşılanmakta ve uğur getirmesi amacıyla gelinin önüne bir ayna konulmaktadır (Kalafat 2012a: 33, 125, 135).

15 Ağustos 2014 günü TÜRKSOY Genel Sekreterliği Genel Merkezi'nde gerçekleştirilen söyleşide M. Mete Taşlıova[24] Kars yöresinde yaşayan ve Terekeme olarak da bilinen Karapapaklarda bu tütsüleme uygulamasına *alazlama* adının verildiğini belirtmiştir. Bu sözcüğün Orta Asya'da, yani Kazak topraklarındaki *alastau* sözüyle Hakasçada kullanılan *alas* veya *alastağ* sözcüklerinin sosyo-kültürel sürecin içinde ne denli yer aldıkları görülmektedir. Hatta bu uygulama esnasında veya Yıl Başı, yani Nevruz bayramında ateş üzerinden atlarken de *alaz alaz* denildiği bilgisi mevcuttur.

Alas ile ilgili bu gelenek eski Türklerde de gözlemlenmiştir. Eski dönemlerde yaşamış Türkler hastaları iyileştirilmeye çalışılırken etrafında tütsüleme uygulaması yapanların "Alas, alas!" diye bağırdıkları bilinmektedir (Tanyu 1976: 290; İnan 1987: 477, 478; Araz'da 1995: 159). Bunun yanı sıra Altay ve Yenisey yerlisi Türklerde Kam kişilerin de ibadet esnasında "Alas, alas!" diye seslendikleri anlaşılmaktadır (İnan 1987: 264; Duvarcı 1990: 36; Araz'da 1995: 159). *Alas* Hakas Türkçesinde "hastayı kutsal otun dumanıyla tütsülemek" demektir (H.T.S. 2007: 35).

Türkiye'de de *nazar otu* veya *üzerlik* olarak bilinen ve Orta Asya coğrafyasında karşılığının aynı bitki cinsinden *adıraspan* otu olduğunu gördüğümüz bitkinin tütsüleme için kullanılmasından söz edilebilir. Nitekim bu uygulamanın Türkiye'nin Harput yöresinde bu anlamda olumsuzluklara karşı temizlenmek ve korunmak amacıyla hala da yaşatıldığını görebilmekteyiz (Araz 1995: 172).

Türk halklarının dışında Moğollarda da mevcudiyetinden söz edilebilen (Öğel 1971: 560; Araz'da 1995: 172) tütsüleme uygulamasıyla ilgili inancın Hakasya coğrafyasıyla Türkiye topraklarını sosyo-kültürel süreklilik süreci dâhilinde birbirine bağladığı ifade edilebilir. Nitekim Abdülkadir İnan tarafından İslam öncesi dönemlere dayandırılan muska geleneğinin (İnan 1976: 207; Araz'da 1995: 176) Hunlar döneminde dahi varlığı bilinmektedir (Çay 1990: 62, 63; Araz'da 1995: 176).

24 Tanınmış Türk halk âşıklarından/ozanlarından, UNESCO'nun Yaşayan Kültür Hazinesi Aşık Şeref Taşlıova'nın oğlu Muammer Mete Taşlıova Ankara'da bulunan Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı Başkanıdır. Aslen Türkiye'nin Kars yöresinde yaşayan Karapapak/Terekeme Türklerindendir.

Taş İle İlgili İnanışlar

Türk dünyasının tamamında ve pek tabii olarak Türkiye coğrafyasında da taş ile ilgili uygulamalar rahatlıkla gözlemlenebilmektedir. Örneğin; Türkiye'de bu anlamda en tanınan uğrak mekânlarının başında Hacı Bektaş-ı Veli türbesi gelmektedir. Bu maneviyat merkezini çeşitli amaçlarla ziyaret edenlerin Hacı Bektaş-ı Veli'nin 12 köşeli taşlarını çare bulma umuduyla yanlarında taşıdıkları bilinmektedir (Tanyu 1987: 381).

Yine söz konusu bu yörede, Hacıbektaş İlçesi'nden 5 kilometre uzakta bulunan Çivril köyü civarındaki Beş Taş, Bektaşiler olarak bilinen inançsal bir insan kitlesi tarafından kutsal olarak kabul edilmektedir (Tanyu 1987: 383).

Hacı Bektaş-ı Veli türbesine yaklaşık bir kilometrelik mesafede kalan ve biçim itibariyle bir ata benzetilmesi sebebiyle Atkaya olarak bilinen bu kaya inançsal rivayetlere göre Hacı Bektaş-ı Veli tarafından bir keramet yoluyla üzerinde binilerek yürütülmüştür. Söz konusu bu kayanın üzerine ziyaretçiler tarafından çeşitli dileklerin gerçekleşmesi amacıyla bez parçaları bağlanmaktadır (Tanyu 1987: 384).

Bununla birlikte "yerli çoktanrılı putperestlikle mücadele eden yabancı inanç sistemlerinin yayılmasından önce" eski Türk döneminde dikilen ve genelde V-VIII. yüzyıllara tarihlendirilen taş heykeller de bu bölümümüz bağlamında önem arz etmektedir. Köktürk, Uygur ve Kırgız devletleri dönemlerinden kalan bu dikili taşlardan insanların dertlerine ve sorunlarına çare ve çözüm bulabilmek umuduyla geleneksel inanç bağlamında yakın geçmişe dek ayinler düzenlenmekteydi. Bu ayinler esnasında katılan insanlar ya da Kam kişi tarafından amaca ulaşmayı daha etkin kılabilmek için kadim dikili taş üzerine kemer, başörtüsü ya da başlık gibi eşyalar geçirilmekteydi (Kubarev 2004: 33; Yatsenko 2009).

Hakas topraklarında birer yardımcı töz (insanların yaşadığı evin içinde ve çevresinde kollayan ve koruyan ana ruhlar) olarak inanılan kutsal taşlar ile ilgili geleneğin ortaya çıkması Eneolitik Dönem'den itibaren gözlemlenebilir. Geç Bronz Çağı'nda (MÖ X-IX. yüzyıllar) ise günümüz Hakas Cumhuriyeti'nin Askiz bölgesi'nde yer alan Torğacah adlı kadim bir yerleşim yerinde arkeologlarca keşfedilen çakıl taşlar üzerindeki töz tasvirleri bu inançsal geleneğin en erken somut kanıtları olarak değerlendirilmektedir (Yeremin 2012: 54-55). Söz konusu çakıl taşları üzerine resmedilen tözler 1988-1990 yıllarında arkeolog D. G. Savvinov tarafından Karasuk arkeolojik kültür dönemine ait bir yerleşim yerinde yürütülen kazı çalışmaları

neticesinde keşfedilmiştir. Toplam 222 adet antropomorfik tasvirli olan bu tözlerin (Butanayev, Monguş 2012: 98) yerini günümüzde Hakas Şamanlığında tahtadan yapılan tözler almıştır.

Yakın geçmişte Hakasların Kızıl boyuna mensup güçlü bir Kam kişi hakkında bu bağlamda anlatılagelen rivayetler vardır. Adı Aralay Taydonov olan bu Şaman'ın çocukları hastalanmaya ve ölmeye başlayınca çareyi bölgesinde binlerce yıl duran taş bir put olan *Hozan Hıs* (Tavşan Kız)'a gidip tapınmakla aramış, ondan medet ummuştur (Butanayev 2006: 141). Bu taşı, ilk olarak Aralık 1721 tarihinde Messerschmidt ile Tabbert (Stralenberg) Hakas topraklarında Yenisey Kırgızlarının taptığı (ibadette bulunduğu) bir dikili taş olarak keşfetmişlerdir. *Hozan Hıs* (Tavşan Kız) adlı bu dikili taş, daha doğrusu heykel, bir put idi (Messerschmidt 2012: 21).

Bu tespit, araştırmamız açısından oldukça önemlidir; çünkü Cungar Moğolları 1703'te Hakas topraklarından sürülen Yenisey Kırgızlarının ardından nerdeyse 18 yıl sonra bölgeye yönelik ilk bilimsel araştırma seferi bu dönemde düzenlenmiştir. Dolayısıyla bütün anıların bu dönemde yerli halk arasında daha taze ve güçlü olduğu da tahmin edilebilir.

Hakas topraklarında bir taştan meddet umma ve sorunlara çözüm arama geleneği günümüzde de devam etmektedir. Kısaca örnek vermek gerekirse, yaklaşık 5000 yıl boyunca Hakas bozkırlarında duran ve Hakaslarca *Uluğ Hurtuyah Tas* olarak bilinen devasa taş tanrı Sovyetler döneminde 1950'li yıllarda yerinden koparılarak Abakan'daki Müze'ye götürülmüş, ancak yerli Türkler onu yalnız bırakmamış, şehre gelerek Müze'nin içinde yasak olmasına rağmen dualar okumuş, sunaklarda bulunmuş, yardımcı olması için yalvarmıştır. 1996 yılından itibaren ise söz konusu inançsal ve kültürel anıtın asıl yerine iade edilmesi konusu Hakas halk kurultaylarında gündeme gelmeye başlamış ve 2003 yılında nihayet Hakas Cumhuriyeti yönetimi halkın isteklerine kulak verip *Uluğ Hurtuyah Tas*'ı Müze'den alıp binyıllarca durduğu esas yerine geri götürmüştür (Butanayev vd 2008: 593). Yani buradan da anlaşılacağı üzere sorunlara çözüm bulmak umuduyla Hakaslar günümüzde de taş kültü bağlamında inançlarını sürdürmeye devam etmektedirler[25].

Türkiye topraklarında ise özellikle genç ve yaşlı kadın ve kızların minarenin öbür tarafındaki duvara taş yapıştırmak suretiyle niyet tutturmaya çalıştıkları bilinmektedir. Bu inançsal uygulama esnasında dinsel metin-

25 2003 yılında söz konusu Taş Tanrı'nın yerine iade edilmesi ve dikilmesinden sonra Uluğ Hurtuyah Tas'ın üzerine kadınlar tarafından başörtü veya atkı gibi birtakım giyim ürünleri geçirilmiştir. Bu uygulamadaki amaç Tanrıça'nın güç toplaması ve üşümemesidir. Söz konusu tören esnasında Şaman ayinlerine öncülük eden kişilerden biri de Hakas devlet sanatçılarından (Halk Sanatçısı) Alissa Kızlasova idi.

ler de okunmaktadır (Tanyu 1967: 72). Ayrıca bir dileğin tutulması ve özellikle gerçekleşmesi amacıyla Türkiye'de insanlar yedi ya da kırk bir taş usulüyle adakta da bulunmaktadırlar. Söz konusu bu inançsal uygulamada minarenin etrafından küçük taşlar toplanıp eve götürülmekte, tutulan dilek gerçekleştiği zaman bu taşlar evden geri getirilmektedir (Tanyu 1967: 73).

Görüldüğü üzere taş ile ilgili inanış bağlamındaki geleneklerin uygulama zemininde Türkiye topraklarında da mevcut uzantısı halkbilimciler tarafından tespit edilebilmektedir. Nitekim Türkiye'nin Kars yöresinde de çocuk sahibi olamayan kadınlar doğum öncesinde kutsal kabul ettikleri yerleri ziyaret edip etrafında dolanmaktadırlar. Bunun yanı sıra, bölgede kutsiyet atfettikleri herhangi bir taş varsa, onun etrafında da dolaşmaktadırlar (Kalafat 1992: 149-169).

Kutsal/Ziyaret Edilen Yerler

Türk halklarının dünyanın dört bir köşesine yayılması sürecinde diğer birçok insan kitlesi gibi yerleşilen toprakları yurt edindikleri gözlemlenebilmektedir. Küçük Asya olarak da bilinen Anadolu coğrafyası için de bu durum geçerlidir. Bu topraklara yerleşen Türkler, Ahmet Gökbel (2002: 1-16)'in ifadesiyle "kutsallık atfedilen mekânlar" oluşturmuşlardır.

Valentina N. Tugujekova'ya göre kutsal yer, insanlar ya da belirli insan toplumu tarafından kutsal olarak kabul edilen bir mekândır. Bununla birlikte kutsal yer, gündelik yaşamda kullanılan alan dışında tutulan ve sadece özel zamanlarda kutsal varlık ya da güçlere yönelik olarak düzenlenen inançsal uygulamalar için saygınlık içerisinde ziyaret edilen veya kutsiyet atfedilen nesnenin bulunduğu mekânlardır (Karaçakova 2011: 16).

Asya kıtasının ortasında Altay ve Sayan (Kögmen) Dağlarında yaşayan Hakas, Altay, Tıva, Şor, Tofa, Televüt ve diğer Türklerde de kutsal kabul edilen pek çok yer mevcuttur. Bu bağlamda 18 Mart 2011 tarihinde Rusya Federasyonu içerisinde bulunan Hakas Cumhuriyeti'nin başkenti Abakan'da düzenlenen XII. Hakas Halkı Kurultayında Hakas topraklarındaki kutsal yerler listesi onaylanmıştır. Toplam yüzölçümü 62.000 km dolaylarında olan Hakas Cumhuriyeti sınırları dâhilinde kimisine göre 200'den, kimisine göre ise 300'den fazla kutsal yer varken, bunların içerisinde çok sayıda kutsal dağ yer almaktadır. Söz konusu bu dağlar aynı zamanda boy ve aşiretlerin ilk ortaya çıktığı yerler olarak kabul edilmektedir. Bu şekilde dağ kültü bağlamında da kutsiyet atfedilen dağlarda ayinler düzenlenmektedir (Karaçakova 2011: 16).

Yukarıda bahsi geçen listede yer alan 96 kutsal yer ya da sitenin içerisinde büyük bir çoğunluğu kutsal kabul edilen dağlar ve dikili taşlar oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu rakamın içerisinde aslında günümüz itibariyle Hakas toprakları dışında komşu Krasnoyarsk Eyaleti (*Krasnoyarskiy Kray*) sınırları içerisinde kalan beş kutsal yer adı da bulunmaktadır. Hakas Halkı Aksakallar Konseyi tarafından düzenlenen XII. Hakas Halkı Kurultayı'nda kabul edilen bu kutsal yerler listesinde Hakas Cumhuriyeti dışında kalan bu beş ören yerin hepsi de kutsal dağlarla ilgilidir (Hakas Halkı Aksakallar Konseyi Resmi Sayfası, erişim tarihi:13.12.2011, http://www.star19.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=6%3A2010-10-22-04-23-05&catid=6%3A2010-10-19-22-47-02&Itemid=8).

Hakas topraklarıyla Türkiye toprakları arasında kalan coğrafyada bulunan Kırgız topraklarında da bu yıl (2014) "Kırgızistan'ın Kutsal Coğrafyası" tanıtımı gerçekleştirilmiştir. Söz konusu tanıtımda 2005'ten 2014'e dek süren saha araştırmaları neticesinde 1.100'ün üzerinde kutsal yerler listesi yer almıştır (В Кыргызстане впервые составлена сакральная карта страны, 25 Ekim 2014, Erişim tarihi: 27.10.2014 http://www.knews.kg/society/56235_v_kyirgyizstane_vpervyie_sostavlena_sakralnaya_karta_stranyi/). İbn Fadlan'ın X. yüzyılda Şamanist olduklarını belirttiği Türkler Orta Asya'dan Anadolu'ya girdikleri ve Ön Asya coğrafyasında yayıldıkları zaman içlerinde yeni inanç sistemini yüzeysel olarak kabullenen ve hatta hiç kabul etmeyenler de vardı. İşte söz konusu bu Türk sosyal kitlelerinin içerisinde yüzeysel bir biçimde Müslüman olanlar, İslam öncesi inanç sistemlerine ait kültürel değer ve nesneleri bırakmadan koruyabilmiş ve yeni topraklarda yaşatabilmiş olanlardır. Anılan bu eski inançsal miras özellikle Sünni İslam dışındaki mezheplerde varlığını daha çok devam ettirebilmiştir (Ocak 1983: 18-20; Köksal'da 1987: 229).

Yukarıda bahsedilen sosyo-kültürel nitelikleri taşıyan toplulukların torunları olan günümüz Türk halklarında da İslam öncesi inançsal geleneklerin izleri ya da bunlarla ilgii uygulamalar varlığını sürdürmektedir. Bunların içerisinde ziyaret yerleri, yani insanların dileklerinin gerçekleşeceği ya da şifa bulunacağı inancıyla kutsiyet atfedilen özel mekânların yeri çok büyüktür (Köksal 1987: 229).

Hakas Türklerinde olduğu gibi Anadolu Türklerinde de özellikle İzmir ve çevresinde bulunan ve birer kutsal yer olarak kabul edilen çok sayıda türbe ve mezarlar mevcuttur ve bu yatırları ziyaret eden, buralarda dualarını sunan kişilerin kültür seviyeleri ise oldukça çeşitlidir. Yani her eğitim ve

kültür seviyesinden insanlar yatırları ziyaret etme ve onlardan medet umma geleneğini sürdürmektedirler (Köksal 1987: 236).

Yalnız söz konusu araştırmacı tarafından yukarıda anılan inançsal geleneğin "batıl ve hurafe" olarak kabul edildiği ve yasaklama haricinde bazı önlemlerin alınması durumunda bu geleneklerin azalabileceği yönündeki görüşünü paylaştığı da bir gerçektir (Köksal 1987: 237). Bununla birlikte Hasan Köksal'ın İzmir ve civarındaki İslam öncesi inançsal kültür odaklı sosyo-kültürel gerçekliği çok etkin bir biçimde yansıttığını ifade etmek gerekir.

Adak yerleri de kutsal birer yer olarak kabul edilmekte olup Erzincan yöresinde bu tür yerleri insanlar dileklerinin karşılanması, şifa bulunması, bir gereksinimin giderilmesi, hastalıkların iyileşmesi, çocuk sahibi olunabilmesi için dua etmek amacıyla ziyaret ettiklerinde bölgedeki ağaçlara da çaput bağlamaktadırlar (Küçük 1987: 243).

Kutsal Dağlar

Dünyanın birçok bölgesinde yaşamını sürdüren Türklerde ve gayri-Türk halklarda kutsiyet atfedilen dağlar geleneği de geçmişten günümüze kadar uzanan inançsal yaşamın birer unsuru olarak değerlendirilebilir. Örneğin, Sivas İli sınırları içinde yer alan ve dünyaca tanınmış Türk ozanı Aşık Veysel'in doğduğu Sivrialan köyünün yanı sıra Mescit, Beyyurdu, ve Höyük olmak üzere çevrede bulunan köy sakinleri tarafından "kutsal olarak görülen bir dağ vardır" (Gökbel 2002: 1-16).

Çok eski zamanlardan beri Türkler kurgan yapımında genellikle kutsal olarak kabul edilen tepe ya da dağ gibi yükseltileri tercih etmişlerdir (Belli 2003: 15). XIX. yüzyılda Başkurt Türklerini araştıran Atkinson (1858: 142; Belli'de 2003: 15) da burada bu dinsel uygulama geleneğinin mevcudiyetinden söz etmiştir. Hakas topraklarında 130 civarında eskiden beri kutsal yer olarak kabul edilen ve Kamlık ayinlerinin yapıldığı dağlık mıntıkalar tespit edilmiştir (Butanayev vd. 2008: 234). Mezarlıkların da yukarıda bahsedilen kurganlar gibi XIX. yüzyılda hala Hakas topraklarında tarlalardan uzak yüksek yerlerde bulunduğu araştırmacılarca belirtilmektedir (Butanayev vd. 2008: 407).

Yeryüzünde yaşayan bütün Türklerin içerisinde yalnızca Hakaslar eski Türk döneminden daha önce burada zikredilen *Tigir Tayığ*, yani Göğe tapma ve adak sunma ayinine ilişkin geleneği "en saf ve tam bir biçimde" XX. yüzyıla kadar koruyup getirebilmiştir. Bu ayin geleneği, tanınmış Türklük bilimcileri N. F. Katanov, S. D. Maynagaşev, L. P. Potapov ve her

yıl yazın ortasında binlerce katılımcıyla böyle ayinlerin düzenlendiği yüzden fazla dağı Hakas topraklarında tespit eden V. Y. Butanayev tarafından XIX. yüzyılın sonundan itibaren araştırılmıştır (Anjiganova ve Topoyeva 2007: 6-15).

Burada anılan ve daha önce daha ayrıntılı biçimde üzerinde durulan *Tigir Tayığ* (Gök Ayini) geleneğinden de anlaşılacağı üzere bu ritüelin örneğinde eski Türk döneminden neredeyse zamanımıza dek süren bir sosyo-kültürel süreklilikten söz edilebilir.

Hakas topraklarında kutsal dağlarla ilgili bilgi, "Kutsal/Ziyaret Edilen Yerler" adlı bölümde Hakas Halkı Aksakallar Konseyi tarafından hazırlanan liste üzerinden ayrıntılı bir biçimde verilmiştir. Bu nedenle burada tekrara girmeden sadece şu belirtilecektir; Hakas Şamanizm'inde insan yapımı tapınak olmadığından dolayı ziyaret edilen kutsal yerlerin neredeyse tamamını dağlar oluşturmaktadır.

Dağ kültünün Hakas Türklerinin sosyo-kültürel yaşamında oldukça önemli bir yer tuttuğu Hakas halkının bir araya gelerek etkinliklerde bulunabildiği siyaset dışında tek temsil organları konumunda bulunan Hakas Halkı Aksakallar Konseyince onaylanan bu kutsal yerler listesi tarafından da açıkça ortaya konmaktadır.

Kutsal Kuş ve Hayvanlar

Dünya üzerindeki pek çok farklı kültürü hem birbirine yaklaştıran hem de birbirinden uzaklaştıran, yani özgün kılan kültürel öğeler mevcuttur. Bu çalışmada Türk halklarının yaşadıkları coğrafyalardaki ortaklıklardan söz edilirken tüm öğelere yer verilemeyecek olsa da kartal, ayı ve özellikle de kurt/börü/*püür* ve kar leoparı/*irbis*/pars/*parıs* gibi birtakım kültürel motiflere değinme gereği doğmaktadır. Bu bağlamda öncelikle kurt motifinin Türk dünyasında ve özellikle Anadolu coğrafyasında sosyo-kültürel düzlemde tanınmışlık açısından oldukça güçlü bir konumda olduğunu, ona nazaran pars motifinin ise Türk dünyasında kültürel gönderi kaynağı olarak yaygın olmasına karşın göreli olarak çok daha az tanındığını ifade etmek gerekmektedir. Ayrıca belirtilmesi gereken bir diğer husus da kimi ağaçlar, hayvanlar, kuşlar, dağlar, ırmaklar gibi doğanın içinde yer alan unsurlara kutsiyet atfedilmesi ve saygı duyulmasının Türk halklarının kültürel ve inançsal mirası açısından önem ve anlam arz etmekte olduğudur. Ancak esas ehemmiyet, bu gibi motiflerin Türk halklarının çevreye saygılı ve doğayla uyumlu yaşadıklarına, yani ekolojik bir dünya görüşüne sahip olduklarına ilişkin fikre ışık tutmasından kaynaklanmaktadır.

Bu bölümde, Türk dünyasındaki sosyo-kültürel devamlılık sürecinde daha çok pars (kar leoparı) ve kurt motifi üzerinde durulmakta ve bu motiflerin yaygınlığı ve zaman ile mekân boyutunda arz ettiği kullanım ve anlam değişiklikleri irdelenmeye gayret gösterilmektedir. Kültürel gönderme kaynağı olması açısından da ele alınan kurt ve özellikle kar leoparı motifi, eski Türk döneminden günümüze kadar takip edilmeye çalışılmıştır. Bu konuda sosyo-kültürel bütünlük süreci bağlamında kar leoparı, Türk dünyasında göreli olarak çok daha yaygın olan kurt motifiyle de karşılaştırılmış, özellikle kültürel gönderme kavramı çerçevesinde içinde bulunduğu durum araştırılmıştır. Söz konusu motifin Türk dünyası coğrafyasında yaygınlığını gösterebilmek amacıyla yaşamın sosyal, siyasal, sportif, kültürel, sanatsal ve inançsal yönleri incelenmiş; konuyla ilgili olarak mimarlık, arkeoloji, logo görsel tasarım, insan adları ve soyadları, deyimler, eski Türk dönemi yazıtları gibi alanlardan örnekler verilmeye çaba gösterilmiştir.

Güney Sibirya coğrafyasında kurt ile insanların atalarının etkileşimi tarihin çok eski dönemlerine dayanmaktadır. Nitekim Yukarı Paleolitik Dönem'in organik bir devamı olan ve okla yayı ortaya çıkaran Mezolitik Kültür döneminde (MÖ IX-VI. binyıllar) Yenisey Irmağı havzasında yaşayan avcı toplumlar, kurdu evcilleştirebilmiş ve "ilk evcil hayvan" olan köpeği ortaya çıkarmışlardır (Kızlasov 1993: 13-14). Ancak büyük bir olasılıkla kurt gibi pars da bir totem hayvanı olarak Türk halklarının inançsal hayatlarında önemli bir yer almakta ve özellikle Kırgız Kağanlığının manevi ve tinsel koruyucusu olarak kabul görmekteydi (Butanayev 1998: 238). Hakas Türklerinin ataları olan Yenisey Kırgızları döneminde (VI. yüzyıl-1207) kurt denildiğinde genellikle Kök Türkler anlaşılmaktaydı. Nitekim Kök Türklerin bayraklarında bir kurt başı tasvirinin bulunduğu bilinmektedir (Butanayev vd. 2008: 155). Bars/pars ise Bars-Beg adlı kağanda da görüldüğü gibi bir kişi adı olarak Hakas topraklarındaki yazıtlarda ebedileştirilmiş (Malov 1952: 39; Butanayev vd.'de 2008: 154) ve Kırgızların totem hayvanı olarak kabul edilmekle birlikte bu halkın bir çeşit simgesel adı olarak yaygın kabul görmüştür (Butanayev vd. 2008: 157).

Ancak bu durum Kırgız Türklerinde yalnızca pars kültünün olduğu ve kurt kültüne rastlanmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Hakas Türklerinde Türklerin anası olan Ah Püür (Ak Börü) efsanesi vardır. Dahası, Hakas Cumhuriyeti dâhilindeki Askiz Bölgesinde Ah Püür adlı bir dikili taş da mevcut olup mevsimlik bayramlarda bunun önünde Şaman ayinleri düzenlenmektedir. Türk sosyo-kültürel coğrafyasında ikisi de yaygın olan kurt (börü/pöri/püür) ile pars motiflerinin arasında kimi zaman çok yakın

bir ilişki görüldüğü de ifade edilebilir. Buna örnek olarak XI. yüzyılda yaşayan ve Anadolu'ya 1071'de zaferle giren büyük Selçuklu hükümdarı Sultan Alp Arslan'ın oğullarından birisinin adının Börü Bars olması gösterilebilir (Kalafat 2007: 58). Aynı zamanda Kök Türk dönemi sikkelerinin üzerindeki motiflerin arasında pars ile ilgili tasvirlerin yer alması (Gülensoy 2009: 32-33) da bu noktada önem arz etmektedir. Taşkent bölgesinde bulunan, üzerinde Soğdca Hvabu Tegin ("Hükümdar Tegin") ibaresi yazan ve VII-VIII. yüzyıllara tarihlendirilen bir bakır sikkenin ön yüzünde sağa yönelmiş bir pars tasvir edilmiştir. Söz konusu pars tasviri, Çaç sikkelerinin "birçoğu" için olağan bir tasvirdir (Babayar 2007: 100).

Yine XIV. yüzyıl Anadolu'sunda İlhanlı Hükümdarlarından Sultan Olcaytu döneminde Erzurum'da 1310 yılında yaptırılan Yakutiye Medresesi konu açısından oldukça ilgi çekicidir. Çünkü bu Medresenin Taçkapısının üzerinde taş üzerinde bir kabartma tekniğiyle yapılmış birbirine bakan iki pars figürü yer almaktadır. Araştırmacılar genelde bunları aslan olarak kabul etse de bunların kar leoparı olma olasılığı çok daha güçlü görülmektedir (Arslan 2007: 20-23). Erkek aslanlara özgü olan ve mutlaka tasvir edilen görkemli yelelerin bu iki figürde yer almaması, bu fikri pekiştiren bir gerekçe olarak değerlendirilebilir. Oysaki tasvirlerden de anlaşılacağı üzere, kesin olmamakla birlikte, bu iki parsın erkek cinsinden olması pek muhtemeldir; çünkü karın bölgeleri içe doğru çekik bir biçimde şekillendirilmiştir. Doğubayazıt İshak Paşa Sarayı ile Tortum Bağbaşı Haho Kilisesi gibi yapı girişlerinde de yer alan pars tasvirleri birçok mimari anıtta karşımıza çıkmaktadır (Arslan 2007: 20-23).

Bunların yanı sıra Bars adının Küçük Asya'da yaşayan Türklerde hem ad hem de soyadı olarak yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Futbol takımlarından Ankaraspor'un sembolü de kar leoparıdır ([http://www.ankaraspor.com.tr] erişim tarihi: 22.01.2010). Tataristan'da da Ak Bars adını taşıyan yetişkinler kulübü ile Bars adlı gençler buz hokeyi kulübünün mevcut olduğu bilinmektedir ([http://www.ak-bars.ru] erişim tarihi: 22.01.2010). Ayrıca Ak Bars adını taşıyan bankalar da bulunmaktadır. Buna örnek olarak merkezi Tataristan Cumhuriyeti başkenti Kazan'da bulunan ve Rusya'nın birçok şehrinde faaliyet gösteren Ak Bars Bankasının ([http://www.akbars.ru] erişim tarihi: 22.01.2010) mevcudiyeti gösterilebilir. Özetlemek gerekirse, pars/bars adının günümüzde tüm Türk halklarının sosyo-kültürel yaşantısında yaygın olarak kullanıldığı ifade edilebilir

Kurt motifinin Anadolu'da da kültürel gönderme kaynağı olarak varlığını sürdürmekte olduğu söylenebilir. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın ilk

yarısında önde gelen Türk şairlerinden Yozgatlı Hüzni-Hizbi Baba (Mehmet Bahaeddin) (1879-1936)'nın Medrese eğitimi esnasında girdiği sınav konusunda göstermiş olduğu azim ve kararlılık dolayısıyla çevrede "İmtihana kurt gibi geldi, kurt gibi çıktı" şeklinde övülerek "Kurt İmam" olarak da anıldığına ya da yola çıkarken kendisine saldıran kurtlarla başa çıkabildiği için kendisine "Kurt Boğan" olarak hitap edildiğine ilişkin rivayetler mevcuttur (İvgin-Ünal-Öncül 2009: 3, 5, 7, 22-23). Bu örnekte görüldüğü gibi kurt motifi o söz konusu dönemde dahi Yozgat Türkiye topraklarında oldukça güçlü bir kültürel referans kaynağı olarak varlığını sürdürmekteydi. Ancak bu motif, günümüz Türk dünyasında canlılığını korumakta olmasına ve özellikle Türkiye'de pars motifine kıyasla çok daha canlı görünmesine karşın, küresele karşı yerelliğini yitirme ve silinme tehlikesi altındadır.

Pek tabii, Türk dünyası olarak bilinen geniş bir coğrafyada kimileri birbirine komşu kimileri ise birbirinden uzak bir halde yüzyıllarca yaşayan Türk toplumlarında kült nesneleri olarak yalnızca kurt ve kar leoparı değil; başka pek çok hayvan ile ağaçlar, bitkiler de mevcuttu. Bu kültlerin bazıları ise muhafaza edilebilmiş olup günümüzde de devam ettirilmektedir.

Bu çalışmada genel olarak kayın (huş) ağacı ile kurt ve kar leoparı gibi kült nesneleri inançsal gelenek bağlamında ele alınmaktadır; ancak Türk toplumlarında ayının da çok kutsal olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim Altay Türklerinin Tuba ve Kumandin kabileleri büyük bir olasılıkla ayı kültüyle alakalı olan *Aba Dyayık* adlı bir ilahi varlığa tapınmaktaydı (Alekseyev 1984: 38). Kuzey Altay Türklerinden Kumandin kabilesine mensup Soolığ adlı bir aşiret *Ezir Pulut Allatığ Aba-Yajın* (Dolgun Bulutlarda Oturan Aba-Yajın)[26]'ı kutsal olarak kabul etmekteydi (Alekseyev 1984: 37).

Hatta çağdaş Anadolu Türkçesinde bu ayı sözünün özellikle günlük yaşamda sıkça duyulabilecek şu anlamlara bürünmüş olduğu söylenebilir: "kaba saba insanlar için kullanılan bir seslenme sözü: *ayı gibi*" veya "kaba anlayışsız kimse: *ayıya kaval çalmak*, yani anlayışsız bir kimseye bir şey anlatmaya çalışmak" (Türkçe Sözlük 2005: 158, Türkçe Sözlük 2009: 158, Okul Sözlüğü 2000: 97).

Bu arada olumsuz anlamını içeren ayı sözü kullanımı Anadolu'nun hemen bitişiğinde bulunan Azerbaycan topraklarında da vardır. Nitekim Azerbaycan Türkleri de kaba saba bir insana ilişkin olarak ayı sözcüğünü kullanabilmektedirler (Azerbaycanca-Rusça Lüget 2006: 185). Kırgızca

26 Alekseyev tarafından çevirisi yapılan bu adı, *Kartal Bulut Al Atlı Aba-Yajın*, yani *Kartal Bulut Al Atlı Ayı Yıldırım* olarak çevirmek de mümkündür.

Sözlük'e (1988: 72) bakıldığında ayı anlamına gelen *ayuu* sözcüğünün herhangi bir olumsuz anlam içermediğini görebilmekteyiz. Kazakçaya baktığımızda da *ayuu* sözcüğünün yalnızca ayı anlamını taşıdığı anlaşılmaktadır (KRSHS 1994: 52). İstanbul Türkçesine en yakın Türk dillerinden biri olan Gagavuz Türkçesine bakıldığında da *ayı* sözcüğünün Anadolu Türkçesindeki olumsuz anlamın yerine yalnızca ayı anlamının verilmiş olduğu söylenebilir (GRRS 2002: 58).

Türk dilleri gibi Altay dil ailesi içinde yer alan Moğolca söz konusu olduğunda ise bu dilde ayı anlamını *baavgay* sözcüğünün verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca araştırmanın konusu dikkate alındığında şu hususun öneminden söz edilebilir. Moğolcada ayı anlamında kullanılan bu sözcüğün ikinci bir anlamı daha bulunmaktadır, o da "bir şeyde/konuda üstünlüğe sahip olan"dır. Örneğin *ter çamdaa baavgay* (birebir: "o sana ayı") ifadesi birisine, "o senden daha güçlü/üstün" denmek istendiğinde kullanılmaktadır (BSRMMRS 2006: 622). Görüldüğü gibi ayı ile ilgili olarak Moğol dilinde de bir kültten kaynaklanan bir saygınlıktan söz edilebilir.

Ayı kültü ile ilgili bir geleneğin varlığından yalnızca Türk halklarında değil aynı zamanda Altay halklarının içinde yer alan Kore halkında da söz edilebilir. Nitekim Kore ulusunun efsanevi kurucusunun MÖ 3000 yılında bir ayı atadan geldiğine ilişkin bir söylence mevcuttur (Covell 1983: 20'den aktaran Özönder 1987: 291-300).

Dilciler ve dilbilimciler tarafından Avrasya'da yaşamış ve yaşayan hiçbir dil grubuna mensubiyeti tespit edilemeyen ve 1984'te Alekseyev ve Gokhman tarafından moleküler-genetiksel düzeyde Amerika yerlileriyle ilgisi tespit edilen Ket[27] (Vajda 2004: 3) halklarının konuştuğu dillerde de yeniden doğan bir akraba olarak algılanan ve böyle olduğuna inanılan ayı (*qòj*) kültü vardır. 1970'li yıllara kadar yaşatılabilen söz konusu bu kültle ilgili "Ayı

27 Bir görüşe göre ilk Türk Kağanlığı'nın kurulmasından yaklaşık 1500 yıl önce Güney Sibirya'nın dağlık-ormanlık (tayga) ve bozkır bölgelerinden etrafa yayılmaya başlamışlardır. Başka bir olasılığa göre ise Hun döneminde, yani günümüzden yaklaşık 2200 yıl öncesinde Güney Sibirya'dan çıkmışlardır. Yenisey dillerini konuşan Ketler ve diğer akraba topluluklar dil yönünden çeşitli halklarla ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Avrupa'daki Basklar, Kafkasya'daki Abhaz- Adigeler, Nah-Dağıstanlılar ve Tibetliler ile dilsel akrabalıkları üzerinde durulan Ket halkları çoğu dilci tarafından tüm bu görüşlere karşın "izole bir lisan" olarak kabul edilmektedir (Vajda 2004: 1). Bununla birlikte Edward J. Vajda (2004: 1) tarafından Ket dilleri ile Amerika kıtasında yaşayan Athabaskan-Eyak-Tlingit dilleri arasında oldukça hatırı sayılır dilsel paralellikler tespit edilmiştir. Chlenova gibi kimi araştırmacılar tarafından yerleşik bir kültür olarak tanımlanan Yukarı Yenisey havzasında, yani Hakas-Minusinsk (Mengü Su) Vadisinde yaşanmış Karasuk Kültürü (MÖ 1200-700 yılları) ile alakalandırılmaya çalışılan Ketlerin günümüzde toplam sayısı yaklaşık 1200 kişi civarında olup bunlar esas itibariyle Orta Sibirya'nın kuzeyinde, Yenisey Irmağının havzasında yaşamlarını sürdürmektedir (Vajda 2004:2).

Töreni" olarak bilinen bir inançsal geleneğe sahip olan Ketler dillerine giren ve dillerinden yayılan sözcüklerden de anlaşılabileceği üzere Türk halklarıyla oldukça güçlü bir etkileşim içine girmiştir (Vajda 2004: 91-92).

Ketlerin yaşadığı Yenisey Havzasında ezelden beri konuşulan Hakas Türkçesinde "ayı" ve "ata/baba" anlamına gelen *aba* sözcüğü eski Türkçede de "aba/apa" biçiminde kullanılmış ve aynı anlamı taşımıştır. Hatta inanç dünyasında ayı görünümüne sahip olan "aba tös" putunun/totemininin Altay ve Hakas topraklarında olduğu bilinmektedir. XI. yüzyılda Kıpçak, Altay ve Hakas Türklerinde ayıya "aba" dendiği, Yakut Türklerinde ise bu anlamda "ese/ebe/ebüge" sözcüklerinin kullanıldığı ifade edilebilir (İnan 1972: 46; Özönder'de 1987: 291-300).

Ayı motifinin eski Türk döneminde ne denli önemli ve ne kadar saygın bir inançsal değer olduğunu anlatabilmek için şu alıntılara burada yer verilmesinde yarar görüyoruz: "Eski Türk dinine göre ayı ve ata kültleri birbiri ile ilişkili" idi. "Türk Şamanları arasında en çok önem verilen putların biri "aba tös" adını taşır ki bu ayı tasviridir"(İnan 1972: 46; Özönder'de 1987: 291-300).

Bununla birlikte İç Asya'daki Türk uluslarında kaçınma geleneği gereği olarak *ayı/adığ/azığ* sözü yerine örneğin Hakasçada baba/ata anlamına gelen *aba* ya da dede/ihtiyar erkek anlamına gelen *apsah* gibi sözcükler kullanılırken Anadolu'da da buna benzer bir gelenek mevcuttur. Türkiye'nin birçok yöresinde ayı sözü yerine "karaoğlan", "kocaoğlan" benzeri isimler tercih edilmektedir (Özönder 1987: 291-300).

Söz konusu inançlar durumlar ile ilgili gelenekler gereği tabu veya kaçınma gibi tutumlar günümüzde de Kore topraklarında sosyo-kültürel gerçekliğin bir motifidir. Ayının olağandışı bir güce sahip olduğuna inanan Yarımadada baba anlamına gelen söz Korecede "abo-ci" ya da saygın bir biçimde kullanılan sonek "-nim" ile birlikte seslendirildiğinde "abo-nim" biçimini almaktadır (Özönder 1987: 291-300).

Anadolu'da da böyle bir geleneğin varlığı anket sonuçlarımızdan da anlaşılabileceği üzere bir zamanlar Asya kıtasının içlerinde kutsiyet atfedilen ve Sibirya yerlisi Türk halklarınca bugün de sürdürülen bu inançsal gelenek Ön Asya topraklarında günümüzde kullanılan Anadolu Türkçesinde yaygın olarak yukarıdaki olumsuzluğu ağır basan anlamlarda kullanılmaktadır. Bu itibarla Güney Sibirya'dan Küçük Asya'ya uzanan sosyo-kültürel süreklilik sürecinde ayı sözcüğü ve bu sözcükle ilgili kültürel değerlerin yer almadığı, bu nedenle de bu konuda söz konusu sürecin gerçekten de bir kesintiye uğradığından söz edilebilir.

Nitekim eski Türk döneminde özellikle Kaşgarlı Mahmut'un ayı anlamına da gelen *ajïr* (ayığ) sözcüğüne aynı zamanda kötü, kötülük, kötü niyetli gibi anlamlar da yüklediğini görebilmek olanaklıdır (D.T.S. 1969: 28-29). Anadolu'da ayı sözünün böyle bir değişikliğe uğramış olmasının ortaya çıkışının bu noktada da aranabileceğini ifade etmek mümkündür.

Bunun yanı sıra yine Eski Türkçe Sözlük'e başvurulduğunda ayı anlamını veren *aδïr* (D.T.S. 1969: 14) sözcüğünün, aynı zamanda "ayık" anlamına da geldiği görülmektedir.

Eski Uygur Türkçesi Sözlüğüne bakıldığında burada da "ayı" anlamına gelen *adığ* sözü bulunmaktayken, bunun yanı sıra "kötü, fena, hile" manalarını içeren *ayığ* sözcüğü ile "kötü fikir, hile, fena adam" gibi anlamlar ihtiva eden *ayığ bilge* ifadesine de rastlanmaktadır (EUTS 1968: 4, 27).

Belki de Anadolu'da ve Azerbaycan topraklarında ayı sözünün bu denli menfi anlamlara bürünmesinin nedeni burada, bu eski Türk dönemi konuşulan canlı dilde da gizli olabilir diye bir tahmin yürütülebilir.

Hakas topraklarında bulunan Okunev Kültürü'ne (MÖ XVIII-XII. yüzyıllar) ait kimi dikilitaşlar üzerinde de ayı, kurt, geyik ve mus geyiği tasvirleri bulunmaktadır. Bununla birlikte bu dönemde özellikle ayı kültünün öne çıktığı ifade edilebilir. Ayrıca ayıya ait azı dişleri ile pençelerin koruyucu birer muska olarak kabul edildiği bir inançsal geleneğin varlığından söz etmek de mümkündür (Taskarakov 2008: 22). Hakasya'da Bronz Çağı'nın sonunda ortaya çıkan ve batı ile güneyden gelen insanların yerli toplumlarla karışarak miras olarak bıraktığı Karasuk (Hakasçada "pınar" anlamına gelen *kara suğ*) Kültürü (MÖ XI-VIII. yüzyıllar) döneminde de ayı kültünün devam ettiği söylenebilir. Nitekim günümüzde St. Petersburg'ta bulunan ve muska olarak kullanıldığı tahmin edilen bir ayı figürü de bu döneme aittir (Taskarakov 2008: 25).

Hakas Türklerinin Haas (Kaçin) kabilesi ise kuşların koruyucusu olan bir ruha tapınmaktaydı. Bu inanışa göre göçebe kuşlar kışları söz konusu bu ruhun yaşadığı üst dünyaya doğru göç etmekteydi. Buna göre de geleneksel inanç ortamında yaşanan ve yaşatılan milli kültürde yeni yıl ya da yılbaşının üst dünyaya giderek kışı geçiren göçmen kuşların yeniden Hakas topraklarına geri dönmesiyle vuku bulduğuna ilişkin bir inanç vardı. Hatta geleneksel inançsal kültür bağlamında yeni yılın vuku bulabilmesi için birkaç kuşun dönmesi değil, tam 40 çeşit göçmen kuşun öz topraklarına geri dönmesi gerekmekteydi (Katanov 1907: 569-570; Alekseyev'de 1984: 39).

Bunun dışında tanınmış Hakas tarihçilerinden K. M. Pataçakov'a göre Hakas Türklerinin Haas kabilesine mensup Pürüt ve Hasha aşiretleri *Ho-*

zan Tös (Tavşan Totem) adlı bir kült nesnesine tapınmaktaydılar (Alekseyev 1984: 40). "Doğum İle İlgili İnançsal Uygulamalar" bölümünde görüldüğü üzere tavşan ile ilgili olarak özellikle hamile kadınların tavşana bakmaması gerektiği biçimindeki yasaklamaların Hakas ve Türkiye Türklerinde ortak bir inanış olduğu ve inançsal uygulamalara konu olan tavşanın Türk halklarının inançsal yaşamında önemli bir yer edindiği burada anımsanabilir.—

Anadolu Bektaşilerinin inançsal gelene kleri içerisinde de önemli bir yer tutan tavşan (Noyan 1972: 6437; Kalafat'ta 1998: 84) özellikle Tunceli yöresindeki Alevi inancında "hayırsız ve vefasız bir hayvan olarak nitelendirilir" (Sevgen 1946: 290'dan aktaran Kalafat 1998: 84).

Bunların dışında Hakas topraklarında boğa, kartal, vb. kutsiyet atfedilen gerçek ve gerçeküstü hayvan ve kuşlarla ilgili motifleri yansıtan tokalardan oluşan zengin bir hazine XX. yüzyılın son çeyreğinde keşfedilmiştir. Günümüzden iki bin yıl öncesine, yani Leonid R. Kızlasov'a göre Tagar-Taştık arkeolojik dönemlerine ait olan bu kült eşyalar, V. Lariçev tarafından bir din görevlisinin giysisinde takılı dinsel manalı eşyalar olarak tanımlanmıştır (Lariçev 2007a: 36). Söz konusu bu takıların belirli ruhsal varlıkları imgeledikleri, ayin esnasında birbirine değerek çıkardıkları seslerinin ise ruhsal güçlerin sedalarını temsil ettikleri, hatta uzaydaki cisim ve üç katmanlı evren modelini teşkil ettikleri tahmin edilmektedir (Lariçev 2007a: 36). Ayrıca Hakasların Haas kabilesindeki kam davulları üzerinde gözlerinden hasta insanlara yardım ettiğine ve Kam kişiye yardımcı olduğuna inanılan iki kartal tasviri mevcuttu (Katanov 1907: 570-580; Alekseyev'de 1984: 40-41).

Pek tabii, Kam davulu yani *tüür* üzerinde yukarıda anılan hayvan, kuş, ağaç ve uzay cisimlerinin dışında da pek çok tasvir vardır. Bütün bunları ortak kılan nokta ise bu tasvirlerin Kamlık ayini esnasında etkili olmalarıdır. Kısaca denilebilir ki, bütün bu motifler kutsallık atfedilen nesnelerden türetilmiştir.

Geleneksel Ev ve Yönler

Pek çok göçebe halkta olduğu gibi Türk toplumlarında da özellikle yuvarlak ya da sekizgen gibi çok köşeli biçimlere sahip geleneksel barınakların mevcut olduğunu söylemek mümkündür. İleride açıklanacağı üzere bugün Hakas topraklarında bulunan geleneksel evler, içyapıları itibariyle günümüzden 34.000 yıl öncesine tarihlendirilen barınakların devamı niteliğindedir. Nitekim Rus kültürünün etkin olduğu dönemlerden olan XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında bile Hakaslarda en yaygın ev tiplerinden biri bu geleneksel çok köşeli kütük ev (yurt) idi (Kızlasov 1993: 372).

Güney Sibirya'da ya da daha doğru bir ifadeyle Merkezi Asya'da bulunan Hakas topraklarındaki Küçük Sıya olarak tanınan yerleşim yerinde 1970'li yıllarda V. E. Lariçev başkanlığında gerçekleştirilen arkeolojik kazılarda günümüzden 34.000 yıl öncesine tarihlendirilen bir tür ev mimarisinden söz edilmesine olanak tanıyan keşifler gerçekleştirilmiştir (Lariçev 2007: 14-17).

Hakasların ve diğer Türk boylarının geleneksel evlerinin tepesindeki delik ve başka pek çok özelliğin günümüzden 34.000 yıl öncesinde yaşamış söz konusu insanların geliştirmiş oldukları barınak mimarisinden geldiği söylenebilir. Bunu pekiştiren husus ise şudur. Ortalama 50 metre karelik olan ve yerin altına açılan çukurlarda bulunan bu barınakların üst kısmı kapatılmaktaydı ve ortasında, yani evin içinden bakıldığında tavanın ortasında bir delik bırakılmaktaydı (Lariçev 2007: 16). Ateşten kaynaklanan dumanın dışarı çıkarılmasında olduğu kadar giriş ve çıkışlar için de kullanılan tavandaki bu deliğin, geleneksel Türk ev sisteminde tündük/tünük (H.O.S. 2006: 691, 692, K.O.S. 1985b: 282, O.R.S. 1964: 162) olarak bilinen duman tahliye deliğinin öncüsü olabileceğini söylemek mümkündür.

Yerleşik bir hayat tarzına VIII-XI. yüzyıllarda geçen göçebe halkların taşınmaz çadırlarında da evin ortasında ocağın yer almasına ilişkin gelenek sürdürülmüştür. Bunun yanı sıra kadın ve erkek bölümleriyle kapıların doğuya veya güneye bakması düzeni de geleneksel bir biçimde devam ettirilmiştir (Flerov 1996: 60, 89; Suleymanova'da 2010: 13).

Şamanlık inanç sistemini sürdürmeye devam eden Hakas Türkleri arasında, eskiden yıl boyu, sonraları ise daha çok yılın ılık mevsimlerinde tercih edilmeye başlanan ve kolay taşınabilen parmaklıklı duvarlı çadırlar (*tirmelig ib*) yaygındı. Bu evler, dışı keçe ile kaplandığında keçe ev (*kiis ib*), kayın (huş/akağaç) ağacı kabuğuyla kaplandığında ise kabuk ev (*tos ib*) adıyla bilinmekteydi. Bütün bu ev türlerinde kapılar ise yine doğu tarafında yer almaktaydı (Kızlasov 1993: 373).

Türk halklarında geleneksel yurtların kapısının veya girişinin her zaman doğu yönünde bulunmasına ilişkin açıklamalardan biri de Şamanlık inanç sistemini araştıran bilimcilerden Yusuf Ziya Yörükan'a aittir. Ona göre Güneş, Türklerde kutsal kabul edildiğinden dolayı barınakların kapıları güneşin doğduğu yer olan doğuya bakmaktaydı (Yörükan 2005: 64). Türk sanat tarihçisi Emel Esin (1978: 46)'e de göre Türk kağanlarının yaşadığı çadırların kapıları doğuya bakmaktaydı. Keza, VIII. yüzyılda Türk erkinin yay-

gınlık alanından söz edilirken de doğu anlamına gelen ön, ileri taraf ile batı anlamına gelen arka, yani geride kalan yön (Klyashtorny/Sultanov 2004: 96) konusunun yer aldığına tanık olunabilir.

Çok eski devirlerde güneyde yaşayan Türk toplumlarından ayrılarak kuzeye doğru göç eden ve yüzyıllarca orada çeşitli yerli halklarla, ayrıca batıdan gelen Rus halkıyla sosyo-kültürel temaslar sonucu etkileşimde bulunan Saha Türklerinde de doğu merkezli yön kültürünün izlerine rastlanılmaktadır. Nitekim Seroşevskiy de bu insanların yaşadığı en ücra bölgelerde evlerin kapılarının doğuya bakacak biçimde inşa edilmesi geleneğinin devam ettirildiğine dikkat çekmiştir (Seroşevskiy 1993: 198).

Bu konuda değinilmesi gereken bir diğer nokta da Okunev arkeolojik kültürüdür. Günümüzden yaklaşık 4000-5000 yıl önce Okunev arkeolojik kültürü döneminde Hakas topraklarında yaşayan insanlar ölülerini gömmek için etrafı büyükçe kaya parçalarıyla çevrili ayrı kurganlar yapmaktaydı. Hakas Cumhuriyeti'nde Tuim Irmağı havzasında bulunan söz konusu bu kurganlardan birinin doğuya bakan yönünde araştırmacılar tarafından kapı olduğu düşünülen altı adet yatay dikili taş mevcuttur. Daire biçimindeki kurganın tam merkezinden bir çizgi geçirildiğinde bu çizgi kapının da tam ortasından geçmektedir. Bu kapının yaklaşık 20-21 Haziran'da gerçekleşen yaz gündönümündeki ilk güneş ışınlarını görecek biçimde tasarlanmış olması, MÖ III. binyılın ikinci yarısı gibi bir dönem için oldukça şaşırtıcı görünmektedir (Esin 2009: 48-49, 182). Daha sonraları Orta Çağ döneminde Yenisey Nehri'nin üst ve orta havzasında yaşamış olan Kırgızların da bu geleneği sürdürdüklerine ilişkin güçlü deliller mevcuttur.

Hakas-Minusinsk Vadisi ile Tuva topraklarındaki kurganlarda tespit edilen ve kapı ya da giriş olarak yorumlanabilen doğu yönündeki bu dikili taşlar, kurganların bir çeşit ev olarak görülmesi açısından önem arz etmektedir. Kurganların girişlerinin de canlı hayatının devam ettiği evler gibi güneşin ilk ışınlarını görebilecek biçimde tasarlanmış olması pek olasıdır.

Bu bilgilere ek olarak, Hakas tarihçi ve kültür bilimcilerinden Kuzma Pataçakov (1958: 61)'a göre geleneksel Hakas evi (yurt/çurt) içeride iki bölümden oluşmaktaydı. Bunların ilki çadıra girilince hemen sağda bulunmakta ve "altınzarıh" (kuzey) olarak bilinmekteydi. Bir diğeri de girişin hemen solunda, yani çadırın güney yanında ("üstünzarıh") olup erkeklere aitti. Pataçakov (1958: 61), geleneksel Hakas çadırının bir çatısı altındaki bu ikili ayrımın nedenini aile içindeki işbölümüne bağlamaktadır. Geleneksel çadırın içerisinde bu tür sol ve sağ ayırımına dayalı kadın ve erkek bölümlerinin mevcudiyeti bütün Türk ve Moğol halklarında söz konusuydu.

Asırlarca diğer Türk halklarından daha kuzeyde yaşamalarına karşın XIX. yüzyılın sonunda Saha Türklerinde de geleneksel evlerin içindeki bölümlerle coğrafi yönler arasındaki ilişki tespit edilebilmiştir. Vatslav Seroşevskiy, Saha Türklerinin coğrafi yönleri evin içindeki bölmelere göre adlandırdıklarını belirtmekte ve Saha topraklarının yerlisi bu Türklerin kuzeye sol (*hangas diyekki*), güneye sağ (*ung diyekki*), batıya ise arka (*kenniki*) dediklerini bildirmektedir (Seroşevskiy 1993: 198).

Yönler ile ilgili olarak, kutsal dört yan ya da tört pulung kavramından söz etmek gerekliliği doğmaktadır. Dört yönün kutsallığını ifade eden *tört bulung*[28] kavramı, devlet yönetiminde de önemli bir felsefeyi teşkil etmekteydi. Yüzlerini ileri olarak kabul edilen doğuya dönerek kuzey solda, güney sağda, batı ise arkada olacak biçimde yönleri sıralayan eski Türkler bu kavrama önem atfetmişlerdir (Gömeç 1997: 103, 106-107).

Dünyanın dört yanını gösteren söz konusu bu dört ana istikameti ifade eden ve eski Türk döneminde hem Orhon (Köktürkler) hem de Yenisey (Kırgızlar) havzalarında sosyal hayatta yaşatılan bu *tört bulung* (Gömeç 1997: 103, 106-107) anlayışının izlerini MÖ VI-III. yüzyıllara ait İskit-Tagar kültüründe kullanılan bronzdan yapılmış ayinsel bir meşale başlığında da görmek olanaklıdır (Esin, Kuptsov 2010: 74). Adı geçen bu meşalenin başlığı, dünyanın dört yönünü temsil eden dört dağ keçisi figürü ile süslenmiştir (Esin, Kuptsov 2010: 74). Bu durumda arkeolojik kazılar doğrultusunda doğuya bakan kapı ya da giriş geleneğinin veya sosyo-kültürel devamlılık sürecinin en az MÖ V. yüzyıldan beri yüzyıllar boyu devam ettiği düşüncesi somut bir zemine dayandırılabilmektedir.

Tüm bunlara ek olarak geleneksel Türk çadırında erkek bölümünün güneyi, ısıyı ve dolayısıyla "ak"ı temsil ettiği bilgisinden de hareketle Anadolu'da yaşayan Türklerin de kuzeyi temsil eden kara sözcüğüyle Karadeniz'i adlandırıp güneyi temsil eden ak sözcüğünü de Akdeniz'e vermelerinin çok daha anlamlı olduğu anlaşılabilir ve bunun geleneksel Türk yön adlandırmasına dayalı bir yaklaşımın yansıması olduğu söylenebilir. Bu konuda Van yöresinde yaşamış Karakoyunlular ile Diyarbakır ve Mardin civarında yaşamını sürdürmüş bulunan Akkoyunlular (Şaman Doğan 2006: 77-86) örnekleri de verilebilir.

Pek tabii olarak ak ve kara ya da güney ve kuzey konusunda doğuyu "ön" ve "içeri" anlamlarına gelen *tsker*, batıyı ise "arka" ve "geri" anlamlarına gelen *kider* sözcükleriyle karşılayan Hakas Türklerinden de örnekler

28 Hakas Türkçesinde *tört puluŋ*.

vermek mümkündür. Hakas Cumhuriyeti'nin günümüz sınırları içerisinde *Ak Üüs*[29] (Ak İyus) ve *Xara Üüs* (Kara İyus) adlı iki ırmak akmaktadır. Bu ırmaklardan Ak Üüs güneyde, Kara Üüs ise daha kuzeyde yer almaktadır. Bu anlamda bu iki Hakas ırmağının hem isim itibariyle eski Türk döneminden günümüze kadar süregelen sosyo-kültürel süreklilik sürecinin içinde yer alan bir öğe olduğu hem de bu bölümde ele alınan geleneksel yönlere bire bir uyum gösterdiği söylenebilir.

Atalar Kültü ve Mezarlık Geleneği

Geleneksel Türk inanç sisteminde ata ruhlarına yönelik özel bir inanç mevcuttur. Bu inancın temelinde ise ata ruhlarının belirli bir güce sahip oldukları düşüncesinin oluşturduğu *atalar kültü* yer almaktadır. Bundan dolayı ata ruhlarına karşı korku ile saygı karışımı bir duygu ve davranış söz konusudur. Bu bağlamda mezarların üzerine ya da etrafına evi andıran yapı ya da tümsekler yapılmış, ölen atalara ait eşyalara kutsiyet atfedilmiştir (Ocak 1984: 8, İnan 1987: 364, Kafesoğlu 1988: 292-243, Çay 1990: 55; Araz'da 1995: 130-131). Günümüzde ise bu inançsal gelenek İslam inanç sistemiyle karışarak "başlangıçtaki Türk inançlarının bir devamı" niteliğine bürünmüştür (Araz 1995: 131).

Atalar kültü Türk kültüründe çok önemli bir yere sahiptir. Hatta Kaşgarlı Mahmud'a göre Oğuzların yirmi dört boyu da aslında "ecdat"lara ait adlardan doğmuştur (Yörükan 2005: 19).

Atalar kültü genellikle ölen büyüklere yönelik olarak uygulanmaktadır. Bununla birlikte atalar henüz hayattayken de inanış ve törenler boyutunda kendilerinden sonra gelecek olan kuşaklar üzerinde etkili olabilmektedirler. Soyun devam etmesi, halkın çoğalması, dertlerin ülkeye veya yerleşim yerlerine uğramaması ile ilgili dilekler ve buna ilişkin dualar buna örnek olarak gösterilebilir. Aynı zamanda yazıtlar da atalar tarafından torunlara yönelik olarak meydana getirilen düşünce, duygu, bilgi ve dilekler olarak değerlendirilebilir. Günümüzde de insanlar genel olarak mezar anıtlarına yazı yazma geleneğini sürdürmektedirler. Anıtlarda ölenin adının belirtilmesi uygulaması atalar kültünü doğrudan veya dolaylı olarak ihtiva edebilir. Bu ise atalar kültünün yüzyıllar öncesinde dikili taşlar üzerine adların yazılması biçiminin günümüzde de yaşatıldığının bir göstergesidir. Bu nedenle atalar

29 *Üüs* Hakasçada ırmak/su demektir (H.O.S. 2006: 760). Bu sözcüğün eski Türkçedeki karşılığı ise ırmak anlamına gelen *öğüz*'dür (D.T.S. 1969: 382). Hatta eski Köktürk yazıtlarından Kültegin abidesinde (büyük metin) geçen *y(a)ŋ(ı)l öğ(ü)z* aslında Huáng Hé olarak da bilinen ve Asya kıtasının en büyük nehirlerinden biri olan Sarı Irmak'ın Türkçe karşılığıdır (KÜL-TEGİN: ORHUN-YENİSEY YAZITLARI VI-VIII. YY. 2003: 130, 151, 199).

kültünün hem Hakasya hem de Türkiye'de bilinçli olarak veya olmayarak yaşatıldığı ifade edilebilir.

Atalar kültü Türk dünyasında eski zamanlardan beri varlığını sürdüren bir inançsal gelenektir. Araştırmacılara göre MS I. binyılın ikinci yarısında Moğolistan ile Hakas-Minusinsk vadisi ve Sayan-Altay dağları bölgesinde yaşamış Türk halklarının defin gelenekleri kapsamındaki mezarlık kültürleri belirgin bir benzerlik arz etmekteydi (Serögin 2016: 91-109). Bununla birlikte tek benzerlik mezar gelenekleriyle sınırlı değildir. Atalara karşı gösterilen saygı ve duyulan üzüntü bağlamında ölünün arkasından ağıt yakma geleneğinin tüm Türk dünyasında olduğu gibi Türkiye Türklerinde de yaşatıldığı ve bu geleneğin benzerlikler gösterdiği ileri sürülebilir. Şamanlık inanç sistemini devam ettiren Hakas Türklerinde ise ağıt, "sııt" (sığıt) adıyla varlığını sürdürmektedir (Butanayev vd. 2008: 427, 438). Eski Türklerle Sibirya'nın yerlisi Türk halklarında ağıt geleneği konusunda daha ayrıntılı bilgi için, eski Türklerin, Altay ve Uzak doğu yerlisi halklarının atalar kültü olarak tanımlanabilecek inanış ve uygulamalarından söz eden Edward Tryjanski'nin *Türkler ve Ölüm* adlı çalışması bu anlamda önemlidir.

Eski Türk döneminde yaşamış Köktürkler ile Yenisey Kırgızlarında ve başka bölgelerde karşılaşılan yazıtlar ve ölen atalara adakta bulunma, onların hayatını ve çalışmalarını anlatma ile ilgili geleneği birebir olmasa da günümüzde Türk dünyasında mezar taşlarına yazılan yazılar örneğinde de takip etmek olanaklıdır. Türkiye'de de mezar taşlarında ya bir dua ya da veciz söz yazıldığına tanık olunabilir. Bu itibarla her ne kadar kesin olarak söylemek güç olsa da dini uygulamalar çerçevesinde sosyo-kültürel sürekliliğin söz konusu olduğu söylenebilir.

Kırgızlar daha çok bu dünyadaki hayata, yakın akrabalara ve kutsal devlet ile hana hizmet etmeye doyamadan ayrılmalarından duydukları üzüntüyü yansıtırken, Kök Türkler ise ölen kişinin önemli olaylardan ibaret yaşam öyküsüne ve genel tabirle devletin tarihine yer vermekteydiler. Bununla birlikte genelde eski dönem Türk yazıtları ölen kişinin ağzından yazılmaktaydı (Samdan 2003: 38).

Atalar kültü konusundan bahsedilirken mezarlık ve kurgan kültürünü görmezlikten gelmek olanaksızdır. Çin yıllıklarına göre mezarın üzerinde ölü için ev benzeri bir yapı kuran Türklerin (Julien 1877: 28, Giraurd 1960: 116; Belli'de 2003: 17) ve Arap coğrafyacı el Mukaddesi'nin X. yüzyılın son çeyreğinde verdiği bilgilere göre ölüler için büyük çaplı kurganlar oluşturan Kırgızlar (el Mukaddesi IV: 19; Belli'de 2003: 17)'ın soyundan gelen

Hakas Türklerinin XIX. yüzyılda mezarlıkların üzerine kütükten yapılan ve küçük birer eve benzeyen yapılar kurduklan gözlemlenmiştir (Karatanov 1884: 630'dan aktaran Butanayev 1998: 209). Butanayev (1998: 209) bu geleneğin Ortodoks Hristiyanlık inancının etkisiyle ortaya çıktığı olasılığı üzerinde dururken, Belli ise XIII. yüzyılın ortasında Moğolistan'a elçi olarak giden rahip Plan Carpin (Carpin 1838: 233-234'ten aktaran Belli 2003: 18)'in söz konusu dönem ve bölgede toplumdaki önemli kişilerin öte dünyada da ev sahibi olabilmeleri amacıyla göçebe çadırına benzer bir yapının içinde gömüldüklerine ilişkin gözlemlerine yer vermektedir. Guilliame de Rubrouck (Rockhill 1900: 37-38'den aktaran Belli 2003: 18)'un XIII. yüzyılın ortasında Moğol ülkesini ziyareti esnasında tanık olduğu kule ya da çadır biçimli mezarlar geleneğinin de günümüzde Kazak ve Kırgız Türklerince mezarın üzerine yine kule ya da çadır şekilli yapılar dikilerek devam ettirildiği belirtilebilir (Belli 2003: 19). Mezarların üzerine bu tip yapılar inşa etme geleneği, Asya'nın ortasından batıya doğru göç eden Türkler tarafından İran, Türkiye ve Balkanlar coğrafyasına da taşınmıştır (Belli 2003: 19). Böyle bir sosyo-kültürel sürekliliğin Türklerin İslam'a girmiş olmalarına karşın Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nde de gözlemlenebilmesi (Belli 2003: 19) konu itibariyle önemlidir. Yukarıdaki ifadelere ek olarak Kazak ve Kırgızların 1000 yıldan fazla bir süre boyunca mezarların üstüne toprak yığarak bunları kurgan biçimine getirme geleneğini günümüzde de sürdürmekte olduklarını hatırlatmak gerekmektedir (Belli 2003: 19). Hakas Türklerinin de eskiden mezarlara kütükten küçük evler dikerken, günümüzde mezarların üstünde toprağı tepe biçiminde yığdıkları gözlemlenmektedir.

İnanç boyutu dâhilinde kabul edilebilecek gömme şekilleri ve mezarlık düzenleme gelenekleri açısından Orta Asya ile Küçük Asya arasında sosyo-kültürel süreklilikten söz edilebilir. Güney Sibirya ile Moğolistan başta olmak üzere Orta Asya coğrafyasında yaygın olarak görülen kurgan ve mezarlıklarda yer alan dikili taşlar ile Türkiye'nin doğusunda bulunan Bitlis ilinin Ahlat ilçesindeki dünyaca ünlü Ahlat mezar taşlarının benzerlikleri konu bağlamında arz ettiği önem açısından yadsınamamaktadır.

Oktay Belli (2009: http://www.stargazete.com/guncel/-ahlat-mezar-taslari-ikinci-orhun-abidesi--haber-197108.htm) tarafından sahip oldukları ehemmiyet açısından "2. Orhun Abidesi" olarak kabul edilen ve XII. yüzyıla tarihlendirilen Ahlat mezar taşları konu itibariyle üzerinde durulması gereken bir örnektir. Belli, Kırım ile Moğolistan arasında kalan yaklaşık 10 bin kilometrelik bir coğrafyada sayısı binlerle ifade edilebilecek dikili taşların varlığından söz ederek İslamiyet'te mezarlara heykel dikme geleneğinin

mevcut olmadığını, oysaki bölgedeki Türklerin İslam öncesi ve sonrası dönemde de bu geleneği uyumlu bir biçimde sürdürmüş olduklarını vurgulamıştır. İslamiyete giren Türklerin bu inancın da etkisi altında Anadolu coğrafyasında takip edilebildiği kadarıyla daha önceki dönemde yaygın olan taş balballar ve insan biçimli heykeller dikme geleneğinden uzaklaşmaya başladıkları gözlemlenebilir. Bununla birlikte insan figüründen uzaklaşan Anadolu ve Balkan bölgesinde yaşayan Türklerin yine de söz konusu sosyo-kültürel sürekliliğin bir boyutu olan inançsal bağlamda bu sefer taşa insan figürü vermek yerine taşın yüzeyine "insan, kuş, ejder ve kılıç" gibi kültürel öge ya da motifler işlemek suretiyle mezarların başına yüksek taşlar dikme geleneğini devam ettirdikleri söylenebilir (Karamağaralı 1992: 1-34, Haseki 1977: 5-56; Belli'de 2003: 46). Günümüzde de Anadolu'nun muhtelif yerlerinde özellikle Alevi mezarlıklarında balbal ve insan biçimli taş heykel dikme ile ilgili geleneğin izlerini görebilmek olanaklıdır (Belli 2003: 46). Bu açıdan Erzurum İlindeki Tizgi Köyündeki balbal taşlar ile Elazığ ilindeki Teslim Abdal Köyünde bulunan saç örgülü mezar taşlarının varlığı, sosyo-kültürel süreklilik sürecinin Orta Asya'dan Küçük Asya'ya kadar uzandığını somut bir biçimde gözler önüne sermektedir (Belli 2003: 46).

Oktay Belli'nin bu tespitlerinin aslında zaman ve mekân sınırlaması tanımaksızın Orta Asya ile Anadolu arasında cereyan eden sosyo-kültürel sürekliliğe ilişkin olduğu ifade edilebilir. Buna ilaveten bu araştırmanın yazarı 17.11.2009 günü Ankara'dan Afyon'a giderken Sivrihisar'a 17 km kala karşılaşılan Bababat köyü mezarlığında, günümüz mezar anıtlarının yanı sıra eski Türk geleneğinin Anadolu coğrafyasındaki birer vesikası olan çok sayıda uzun ince dikili taşlar görme şansına sahip olmuştur. Aynı şekilde Afyon'un Akcin Mezarlığı içerisinde de günümüz mezar taşlarının yanı sıra çok sayıda dikili taş görebilmek olanaklıdır. Burada yer alan bütün dikili taşların bulunduğu eski mezarlıklar fotoğraflanmış, bu çalışmanın yazarı tarafından özel arşivinde saklı tutulmuştur.

Ankara'dan 200 km, Afyon'dan 64 km, Emirdağ'dan da 26 km mesafede bulunan Köseli Köyü (Gömü İlçesi sınırları içerisinde) civarında şehirlerarası otoyola bitişik ve yaklaşık 40 adet dikili taşın olduğu, büyük bir olasılıkla artık kullanılmayan eski bir mezarlık bulunmaktadır. Kimi taşlar üzerinde Osmanlıca, kimisinde de yeni Türkçe harfli yazılar mevcut olan bu mezarlıkta hiçbir yazının bulunmadığı dikili taşlar ile baş ve omuz biçiminde şekil verilmiş dikili taşlar da yer almaktadır. Yine anılan bu köyün Ankara yönüne birkaç km'lik mesafede Yüreğil Köyü'nde de eski dikili taşların yanı sıra günümüz mezar anıtlarının olduğu bir mezarlık mevcuttur.

Bunun yanı sıra Afyon'dan Ankara'ya giderken Sivrihisar'a 26 km, Ankara'ya 160 km mesafede bulunan Gülçayır Köyü civarındaki Burhanlı Çayı yakınlarında yolun iki yanında bulunan tepelerin zirvesinde büyükçe taşlardan oluşturulan yaklaşık 1-1,5 m. yüksekliğinde yığınaklar görülebilmektedir. Hakas Türkçesinde obaa[30] olarak tanınan ve tepelik ya da dağlık geçitlerde taşlardan oluşturulan bu yığınaklar, dağ iyelerine-ruhlarına (*tağ eezi*) ithafen kurulmaktadır. Belki de anlam itibariyle böyle bir benzerlik söz konusu olmasa da, en azından bu durumda şekil benzerliğinden söz edilebilir. Bu ve yukarıda değinilen başka örnekler sosyo-kültürel boyutta Asya kıtasının derinliklerinden Ön Asya'ya uzanan coğrafyada gözlemlenebilecek bir süreklilik ve bütünlükten söz etmemize olanak tanımaktadır. Bu konuya aşağıda tekrar yer verilecektir.

Katanov (1894: 128'den aktaran Monguş 2001: 166) Moğolistan Altay'ında yaşayan Tıva Türklerini bilimsel araştırma amacıyla ziyaret ettiğinde bu bölgedeki yerlilerin ölüleri yere gömdüklerini ve taş ya da ağaçtan oyulan heykeli mezarın yanı başına diktiklerini kaydetmiştir. Nitekim mezarlıklarda şekil verilmiş anıt ya da büyük kaya parçaları dikme geleneği eski Türk döneminden beri bilinmektedir. Fakat kurgan geleneği esasında binlerce yıllık bir gelenektir. Örneğin etrafı 0,5-1,0 metre arasında değişen yükseklikteki kaya parçalarından ibaret bir çitle çevrili bu kurgan geleneğinin, adını Hakas topraklarından alan Afanasyev[31] arkeolojik kültüründen (MÖ yaklaşık 3650-2470 yılları) itibaren takip edilebildiği söylenebilir (Butanayev vd. 2008: 31-32). Bununla birlikte heykeltıraşlık sanatı yönünden en heybetli dikili taşlar, adını yine Hakas topraklarından alan Okunev arkeolojik kültürü dönemine (MÖ yaklaşık 2335-1530 yılları) aittir (Butanayev vd. 2008: 35, 38). Bu döneme ait stellerin müze ve açık havada olmak üzere Hakas-Minusinsk (Hakasça Mengi-Suğ) Vadisi'ndeki sayıları yaklaşık 200 civarındadır (Butanayev vd. 2008: 38). Kurgan kültürü ayrıca kronolojik olarak Açinsk (Hakasça Açı-Tura) şehrinin güneyinde bulunan Andronovo köyünden adını alan Andronov arkeolojik kültürü (MÖ II. binyılın ortası/1700-1400 yıllar), yine adını Hakas topraklarında bulunan Karasuk (Hakasça Hara-Suğ) deresinden alan Karasuk arkeolojik kültürü (MÖ yaklaşık XIV-XV. yüzyıllar), adını Minusinsk şehrinin civarında bu-

30 Günümüzde Çin'de yaşayan yerli Türk halklarından Sarı Uygurlarda oba/ebo kültürü konusunda bilgi için (Celil 2003: 91-123).

31 Hakas-Minusinsk Vadisi ile Sayan-Altay dağları bölgesindeki bu kültür, örneğin tanınmış Sovyet tarihçisi Lev Gumilev ("Динлинская проблема. Пересмотр гипотезы Г.Е. Грумм-Гржимайло в свете новых исторических и археологических материалов", *Известия Всесоюзного Географического общества СССР*. 1959. No 1) tarafından sürdüğü yıllar bakımından en alt zaman hududu olarak MÖ 2000 yılı ile sınırlı tutulmaktadır.

lunan Tağar adasından alan ve kimi dikili taşların ağırlığının 50 tona ve yüksekliğinin 5 metreye kadar ulaştığı, dolayısıyla Hakas bozkırlarında göze çarpan kurganların çoğunluğunu oluşturan Tagar arkeolojik kültürü (MÖ VIII-II. yüzyıllar), Hun dönemi (MÖ II. – MS II. yüzyıl), Tagar-Taştık ya da Tes Geçiş dönemi (MÖ II.- MS I. yüzyıl), özellikle konu itibariyle mezarın yanı başına dikilen ve önüne yemekli kapların konulduğu yüksek olmayan dikili taşlarla ve mumyalama ile ölü maskeleriyle tanınan Taştık kültürü (MS I-V. yüzyıllar), Çaa-Tas (Savaş Taşları) tipi kurganlarda ve Yenisey Türk yazı sistemiyle tanınan Kırgız Devleti döneminde (VI. yüzyıl-1207 yılı) izlenebilmektedir (Butanayev vd. 2008: 41, 44, 53-71, 89-105).

Bu bilgilerin ardından binlerce yıldan beri Orta Asya coğrafyasında ölüleri kendilerine ait eşya ve silah eşliğinde gömme geleneğinin Anadolu'da ise Tahtacılar arasında en azından 1930'lu yıllarda halen canlı olduğu söylenebilir (Yörükan 2005: 30). Bunun dışında özel ya da önemli olarak kabul edilen günlerde mezarlıkları ziyaret etme ve oradaki çevreyi temizleme geleneği de Anadolu'da vardır (Araz 1995: 131). Mezarlık ziyareti esnasında "İmrenmeyin bize, biz de kavuşacağız size," sözleri dile getirilmektedir (Araz 1995: 131). Hunlardan itibaren gözlemlenmekte (Eberhard 1942: 93; Araz'da 1995: 130) olan önemli şahsiyetlerin mezarlarını kutsal olarak kabul etmek, onlardan yardım ummak ile ilgili inançsal geleneğin de XIII. yüzyıldan başlayarak Anadolu topraklarında da görülmekte olduğu ifade edilebilir (Ocak 1984: 11-13'ten aktaran Araz 1995: 131). Söz konusu bu inançsal gelenek, yani "ata ruhlarına atfedilen kutsiyet inancı" Türkiye topraklarında günümüze dek varlığını sürdürebilmiştir (Araz 1995: 132). Yani Orta Asya ile Anadolu arasında sosyo-kültürel devamlılık sürecinde inanç kurumu bağlamında atalar kültü ile ilgili inançsal geleneğin önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Orta Asya bölgesinde Özbek ve Kırgız topraklarında etnik olarak Türk adıyla bilinen bir toplum yaşamını sürdürmektedir. Bu topluluğun taşımakta olduğu Türk adı, Özbek, Kırgız, Ahıska Türkü, Anadolu Türkü ya da genel Türk adı anlamında değil, bir etnik addır. Toplam sayıları 150 bin dolayında olduğu, 100'den fazla aşiretten (boy/uruk) oluştuğu ve Köktürkler soyundan geldiğine inanılan bu toplum dinsel kimlik bakımından Müslümandır. Türk dünyasında ise bu Türk toplumu daha çok Türkatalar olarak tanınmaktadır. Bu bilgileri sağlayan halen Gazi Üniversitesi'nde lisansüstü eğitimini sürdüren ve kendisi de bu etnik Türklerden olan Şahzoda Burdanidinova[32] mezarlığı

32 Kendisi, soy öyküsü ve etnik Türkler hakkındaki mülakat hakkında daha ayrıntılı bilgi "Ocak ve Ateş Kültü" bölümünde verilmiştir.

ya da mezarlık yönünü çocukken el ya da parmakla kasıtlı ya da yanlışlıkla gösterdiklerinde yetişkinlerin bundan dolayı kendilerini azarladığını, bu tür hareketleri yasakladıklarını, mezarlıkların elle ya da parmakla gösterilmemesi gerektiği konusunda uyardıklarını anlatmaktadır.

Söz konusu bu inançsal gelenek Anadolu topraklarında da varlığını sürdürmektedir. Nitekim Erzincan yöresinde de mezarlığın parmakla gösterilmesinin hoş karşılanmadığı, olumlu algılanmadığı ve hatta bunu yapanın çarpılacağına ilişkin bir inanış mevcuttur (Küçük 1987: 244). Orta Asya'da ve Küçük Asya'da yaşayan Türklerle birlikte söz konusu bu inançsal gelenek, Köktürk ve Yenisey Kırgızlarının yaşadığı coğrafya olan Güney Sibirya ya da İç Asya yerlisi olan Türk toplumlarında da vardır. Nitekim Hakas Türklerinde de mezarları parmakla göstermek, parmakla işarette bulunmak yasak idi. Böyle bir eylem istemeden meydana geldiğinde bu eylem sahibi insanın parmaklarını ısırması ve sesli ya da içinden bir takım sözler söylemesi gerektiğine inanılmaktadır. Söz konusu bu önlemler alınmadığı takdirde ise mezarları parmakla gösteren kişinin ölebileceğine ilişkin yaygın bir inanış mevcuttur (Butanayev 1998: 209). Bu çalışmanın yazarı olarak biz de çocukluğumuzda mezarlığı parmakla yanlışlıkla işaret ettiğimizde büyükler tarafından uyarıldığımızı anımsayabiliyoruz. XIX. yüzyılın son çeyreğinde öz yurdunda araştırma amacıyla bulunan Nikolay F. Katanov da bölgenin yerlisi Türklerde mezarlık yönünü işaret etmek, mezarlığı elle göstermek gibi eylemlerin pek hoş karşılanmadığını; çünkü böyle bir şey yapanın ellerinin hastalık kapacağına inanıldığını belirtmektedir. Bunun yerine mezarlığı göstermek gerektiğinde bunun ancak ağızla yapılabileceği bildirilmektedir (Katanov 1907: 584).

Atalar kültü bağlamında cenaze ile ilgili gelenekler de dikkate değerdir. Bu bağlamda atalar kültü ile ateş kültünün içiçeliği de söz konusu olabilmektedir. Nitekim Kuzey Doğu Anadolu'da bulunan Kür Vadisi'nde cenaze töreninin ardından ölünün ruhuna "hayrı dokunur" inancıyla üç akşam boyunca mezar başında ateş yakıldığı bilgisi mevcuttur (Kalafat 1998: 147). Hakas Türklerinde de eskiden olduğu gibi günümüzde dahi ölünün gömüleceği mezarın yanı başında ateş yakılmakta, ölü için bir sabak yemek bu ateşin içine konulmaktadır. Ölünün ölüm gününden itibaren üçüncü günde gömüleceği durumlarda ise yine mezarın başında anma ateşi yakılmakta ve az önce sözü edilen uygulama yapılmaktadır (Butanayev 1998: 207, 215). Yüklenen anlam ya da izlenen uygulamalarda doğal olarak farklılaşmalar meydana gelmişse de görüldüğü gibi Hakasya ile Türkiye arasında sosyo-kültürel süreklilik süreci hem atalar kültü hem de ateş kültü çerçe-

vesinde paralellikler içermektedir. Ayrıca inanç yönünden bu geleneklerin her ikisinin de ölülere ilişkin olarak varlığını sürdürmesi bu araştırmanın konusu yönünden mühimdir.

Destanlar Geleneği

Şamanlık inanç sisteminde önemli bir yer tutan Şamanlar ilkel-komünal düzenin dağılmasıyla birlikte inançsal gelenekte ve aynı zamanda toplumda önemli bir yere gelmeye başlamışlardır. Toplumsal boyutta ayrı bir yere yükselmeye başlayan kesimler ise şamanlarla sınırlı olmamıştır. Nitekim kabile önderleri, komutanlar, cesur askerler, büyücü ve sağaltıcılar, gizli oluşum öncüleri, zanaatkâr ve uştalarla birlikte ozanlar/anlatıcıların da bu gruplar arasında yer aldığı ifade edilebilir (Tokarev 1964: 297).

Sözlü kültürde en önemli yeri kahramanlık destanlarının (*alıptığ nımah*) tuttuğu Hakas Türklerinde destan, zaman zaman 10-15 bin dizeye varabilen[33] ve Sayan-Altay yerlisi halklara özgü bir şiirsel kalıpta icra edilen ya da anlatılan geleneksel bir halk sanatı türüdür (Ungvitskaya ve Maynogaşeva 1972: 41-47'den aktaran Butanayev 1998: 259).

Destan ve destancılık geleneği insanlık tarihinde oldukça eski bir yere sahiptir. Hakas topraklarındaki destancılık geleneğinin ise günümüzden yaklaşık on iki yüzyıl öncesinden beri kesintisiz olarak yaşatıldığı söylenebilir. Bu tespit ise Sülek Yazılı Kayası üzerinde bulunan ve IX. yüzyıla tarihlendirilen Yenisey Kırgızlarına ait bir yazının destancılık motifi olarak değerlendirilebilmesiyle ortaya çıkmıştır (Kızlasov 2007a: 143-144).

Alıptığ nımah (alplık masal) olarak bilinen Hakas kahramanlık destanları yoluyla bölgedeki Türk toplumunun temel çekirdeği olan ailenin, ardından aşiret/boy, kabile ve yurt ile halkın korunmasının; yani destanların manevi savunma kalkanı işlevinin toplumsal boyutta yerine getirildiğine de inanılmaktaydı (Maynogaşeva 1997a: 11-47).

Hakasya ile Türkiye arasında sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak anlamlı bir yere sahip olduğu düşünülen destancılık geleneği Şamanlık bağlamında da önemlidir. Örneğin Türkiye'de de asırlardır bilinen Dede Korkut öykülerinde Han-Bayındır'ın atası olan Kam Gan adlı bir kahraman vardır. Bu kahramanın adının Dede Korkut Kitabında geçmesi (D.K.K. 1964: 3) hem Kam/Şaman hem de eski Çin kaynaklarında Yenisey Kırgızlarında gan/gân olarak geçen (Butanayev 2006: 10) Kam ve Yenisey

33 Örneğin Hakas Türklerine ait kadın alp yiğitlik destanı Huban Arığ'ın tam olarak 15587 dizesi vardır. Bununla birlikte Hakas folklor araştırmacılarından Valentina Y. Maynagaşeva Hakas destanlarının ortalama 1500 ile 30 bini aşkın dizeden oluştuğunu tespit etmiştir (Davletov 2006: ix-xvii).

Nehrinin eski Çin yıllıklarında yeraldığı biçimi olan Gân (Yevtühova 1948: 4-5) sözünü anımsatmaktadır.

Ayrıca X. ile XI. yüzyılın başlarını kapsayan bir dönemde İslamlaşması nerdeyse tamamlanan Horasan'daki Selçuk Oğuzlarında XV. yüzyılda bile çok sayıda Kamlık inanç sistemine ait uygulama ve inanışın korunduğunu Dede Korkut destanında görmek mümkündür. Ayrıca çoğunlukla söz konusu Selçuk Oğuzları soyundan gelen günümüz Anadolu Türklerinde de birçok Şamanistik geleneğin devam ettirildiği söylenebilir (İnan 1986: 207).

Türk dilli halkların en tanınmış araştırmacılarından Abdulkadir İnan (1954: 189-206)'a göre büyük bir olasılıkla bir zamanlar eski Türklerde hacmi açısından oldukça büyük sayılabilir ortak bir epik destan varlığından söz edilebilir. Hatta Orhon yazıtlarında yer alan metinlerin de halk destancılık sanatının bir yansıması olarak kabul edilebileceğini savunan A. İnan (1954: 189-206) söz konusu bu metinlerin uzun bir zaman boyunca geliştiği olasılığı üzerinde durmaktadır.

Türklerin ortak destanlarından bir örnek vermek gerekirse A. İnan (1954: 189-206) Kaşgarlı Mahmut ile Balasagunlu Yusuf tarafından X ve XI. yüzyıllarda meydana getirilen yazılı kaynaklarda da takip edilebilen "Alp Er Tonga" adlı bir destan ile "Türk-Moğol Hâkimiyeti" döneminden sonra dahi halkın belleğinde varlığını sürdürebilen "Ergenekon" destanını işaret etmiştir. Kazak araştırmacılarından A. Ş. Alimjanova (2011: 70-76)'ya göre Balasagunlu Yusuf tarafından gelecek kuşaklara miras bıraktığı eserinde anılan Alp Er Tonga adlı destansı kahraman Türk halklarının ortak kültürel kahramanıdır.

Türk dünyasında birkaç ulusta birden tanınan "Oğuzname" adlı destan ise Türklerin İslam inanç sistemine girdiklerinde meydana gelen değişimleri de yansıtmaktadır. Raşid ad-Din tarafından kayda geçirilen bu destanda "boz kurt" ile ilgili motiflerin yer alması gerçeğiyle bu izler teyit edilebilmektedir. Bununla birlikte İslam öncesi dönemde herhangi İslami dinsel etkilere henüz maruz kalmamış bulunan "Oğuz Han" adlı Türk destanında söz konusu bu kurt motifi çok daha önemli bir yer işgal etmektedir (İnan 1954: 189-206).

Bunun yanı sıra Türk halklarının epik mirasını Türklerle uzun bir zaman boyunca sosyo-kültürel temas halinde bulunan halkların destancılık geleneğinde de gözlemlemek olanaklıdır. Bu kapsama dâhil edilebilecek halklardan biri de X. yüzyıl sonu - XI. yüzyıl başında yaratılan ve nihai hale Firdevsi tarafından getirilen "Şehname" adlı destana sahip bulunan İranlılardır. Bu destanla ilgili olarak H. G. Köroğlı, "Şahname" destanının Türklerle ilgili fragmanlarının eski Türk destanlarıyla alakalı olduğunu,

ayrıca bunların izlerinin erken Orta Çağ Türk yazıtlarında dahi takip edilebildiğini ifade etmektedir (Budayev 2007).

Türk halkları, yayıldıkları bölgelere dil temelinde yükselen kültürlerini de getirmişlerdir. Dil aracılığıyla ise kuşaktan kuşağa kahramanlık destanları aktarılmıştır. Bu bağlamda N. Budayev'in görüşü ilgi çekicidir. "Западные тюрки в странах Востока" adlı çalışmanın yazarı olan bu araştırmacı, Türk dili ve kültürünün Arap uygarlığıyla hem Orta Doğu'da hem de Kuzey Afrika'da etkileşim olasılığı üzerinde durmaktadır. Ona göre Türk dili veya dilleri Afrika'nın kuzeyine erken Ortaçağ döneminde ulaşmış olabilir. Hakimiyeti elinde bulunduran Memlük Türkleri döneminde V. A. Gordlevskiy (1960: 142-146)'e göre Arapların dilinde Türkçe kökenli sözcükler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bütün bunlarla birlikte anılan bu coğrafi bölgede yaşayan yerli halkta Türk dünya görüşü ve "Türk düşünce tarzı" gibi akımlar yaygınlık kazanmıştır.

Yukarıda adı geçen çalışmasında Nazir Budayev, F. Köprülü'nün Kuzey Afrika'da yaşayan Türklerde epik gelenek konusundaki şu sözünü alıntılamıştır: "Memlüklerin ordusunda askerlerin moralini yükseltebilmek amacıyla kopuz eşliğinde Türk dilinde şiirlerin okunması oldukça yaygınlık kazanmıştır. Aynı zamanda Arap topraklarında yerleşen Türk dili konuşan halklarda savaş alanında destan anlatıcıları kahramanlarını överek ve moral yükselterek kopuz eşliğinde icralarda bulunmaktaydı..." ["Советская тюркология" 1971 г. № 1, s. 39]. Bu küçük örnekten de anlaşılabileceği üzere epik anlatıcılık geleneği hem Orta Asya hem de Kuzey Afrika'da gözlemlenebilmektedir.

Destancılık geleneği yalnızca yatay sosyo-kültürel hareketlilikle geniş coğrafyalara yayılmamış, aynı zamanda bu süreç zarfında vuku bulan inançsal ve kültürel temasların takip edilebilmesi için de önemli bir kaynak haline gelmiştir. Nitekim kahramanlık destanları Hakas ulusunun komşu coğrafi bölgelerde yerleşik halklarla cereyan eden sosyo-kültürel ilişkilerini de oldukça güçlü bir biçimde yansıtabilmektedir (Butanayev 1998: 259). Bu çerçevede şunun da belirtilmesinde yarar vardır: Alman asıllı Rusyalı Türklük bilimcisi V.V. Radloff, hem Sibirya Hakaslarının hem de Tanrı Dağı Kırgızlarının, bu iki halk birbirinden yaklaşık on yüzyıl boyunca kopuk halde yaşadığı halde epik destancılık konusunda sahip oldukları yetenek ve hatta "özel eğilimleri"ni koruduklarını dile getirmiştir (Butanayev 1998: 264).

Konumuz bağlamında daha da önemli olanı ise; halkbilimcilerin ayrıntılı karşılaştırmalı araştırmalar üzerinden Sayan-Altay bölgesi Türkleri ile Tanrı Dağı Kırgızlarına ait eski Türk döneminden beri var olan epik

mirasın ortak bir folklor-epik miras sistemi oluşturduklarına ilişkin bir sonuca varmalarıdır (Tudenov 1989: 123; Butanayev'de 1998: 284).

Bununla birlikte hem Hakasya'da hem de söz konusu topraklardan binlerce kilometre güney-batıda kalan Türkiye'de uzun bir zaman boyunca destancılık geleneği yaşamakta ve yaşatılmaktaydı. Konumuz bağlamında kökleri Şamanizm'e dayanan bu geleneğin iki coğrafya arasında sosyo-kültürel devamlılık sürecini besleyen bir etken olduğu ifade edilebilir. Destancılık Hakasya'da XX. yüzyılın sonuna dek varlığını sürdürebilmiştir. Günümüzde yazılı olarak korunan bu zengin miras her iki ülkede de bilinmesine karşın destancılık ne Hakasya'da ne de Türkiye'de yaşayan bir gelenektir. Destancılık geleneğinin her iki ülkede de devam etmemesi nedeniyle bu konuya ilişkin anket sorusu geliştirilememiştir.

Ayinlerde Müzik Çalgılarının Kullanımı

Müzik ile Şamanlık inanç sistemi arasında bir içiçelik söz konusudur. Bu konuda çok sayıda örnek vermek de mümkündür.

Geleneksel bir toplum ortamında Altay topraklarının yerlisi olan Türklerde destan anlatımı çoğunlukla bir çalgı eşliğinde icra edilmekteydi. Gırtlaktan türkü söyleme sanatı olan *kay* (Hakas Türklerinde *hay*) tekniğini kullanan söz konusu bu destan anlatıcıları *kayçı* (Hakas Türklerinde ise *haycı*) olarak adlandırılmakta ve sanatlarını da *topşuur* olarak bilinen geleneksel Altay çalgısı eşliğinde gerçekleştirmekteydiler (Grebennikova 2004: 72).

Söz konusu geleneksel toplum döneminde Altaylıların destan anlatımları günümüzde algılandığının aksine yalnızca bir eğlence aracı değildi. Bu sanatsal eylemi bir eğlenceden ziyade doğrudan kutsal bir ayin olarak tanımlamak mümkündür (Surazakov, Kondakov 2009: 3-6). O halde bu kültür ve sanat eyleminin aynı zamanda inançsal bir uygulama olarak ifade edilmesi gereken bir olgu olduğu söylenebilir. Bu sebeple Türklerin destancılık geleneği ve müzik aletlerinin kullanımı, sosyo-kültürel devamlılık süreci dâhilinde değinilmesi şart olan bir husustur.

Sanat ve inancın kesişme noktaları Türk kültüründe ve özellikle sözlü mirasında bolca mevcuttur. Nitekim Anadolu ve Azerbaycan'da Dede Korkut (*Dede Gorgud*), Kazak bozkırlarında ise Korkut Ata olarak yaşatılan destandaki başkahraman Korkut (Horhut), Müslüman kamlar olarak bilinen *bahşiler* tarafından kullanılan kopuz (*kobız*) adlı çalgının mucidi olarak tasvir edilmekte, S.Seyfillin'e göre Korkut Ata'nın kendisi ise bahşilerce "pir" olarak kabul edilmektedir (Kaskabasov 2011: 15-22).

Çokan Valihanov'a göre İslam inanç sistemine özgü olmayıp yalnızca Şamanlık dünya görüşüne mahsus bir motif olan ölümü kendisinden uzak tutma ve bir şekilde ölümden kurtulma amacıyla Korkut Ata'nın kopuz çalması ve *küy*[34] (ezgi) söylemesi (Kaskabasov 2011: 15-22) aynı zamanda Şamanlık inanç sistemi bağlamıyla ilgili inançsal bir uygulama, yani bir nevi ayin olarak da algılanabilir.

Şaman ayinlerinde kullanılan Şaman davulu yani *tüür* de esasında müzikal bir enstrümandır. Bu alet yardımıyla Kamlık ayinine eşlik eden bir müzik üretilmektedir. Nitekim XIX. yüzyılda Saha Türklerini araştıran tanınmış Polonyalı araştırmacı Vatslav L. Seroşevskiy de Saha Şamanları olan *oyun*ların ayin esnasında Şaman davulu, çeşitli çanlar, gürültü çıkartan aletler ve kendi ağzı ile gırtlağını kullanarak doğayı ve doğadaki sesleri taklit ettiklerini ve müzik yaptıklarını ifade etmektedir (Seroşevskiy 1993: 617-622).

Müzik kültürü ile inançsal geleneğin içiçeliği bu noktada mühimdir. Bu iki olgunun çok eski zamanlardan beri takip edilebildiği Hakas topraklarında yaklaşık 34.000-35.000 yıl öncesine, yani Taş Devrine tarihlendirilen *Malaya Sıya* (Küçük Sıya) adlı yerleşim yerinde insanlık tarihinin bilinen ilk müzik aleti olan bir kaval/flüt bulunmuştur (Taskarakov 2008: 18-29).

Anılan bu çalgının yapılış malzemesi konusunda farklı görüşler mevcuttur. Örneğin kimilerine göre bu çalgı mamut kemiğinden yapılmış iken (Sevastyanova 2007: 145-148), bizzat kazı ekibine başkanlık yapan V.E. Lariçev'e göre ise hematit (kantaşı) olarak bilinen bir demir cevherinin işlenmesiyle elde edilmiştir (Lariçev 2007: 17).

Bu örnek ile ilgili olarak sosyo-kültürel devamlılık yönünden önemli olan husus ise şudur. Lariçev, günümüzde Moskova Müzik Çalgıları Müzesi'nde korunan insanlığın bilinen ilk müzik aletini (Loyşa 2007: 27) Hakas Türklerinden yerli bir avcıya gösterdiğinde, bu kişinin söz konusu buluntuya hiç yabancılık çekmediğini, hatta bu çalgının Hakas Türklerinin "fındık tavuğu ve kayıntavuğu" gibi çeşitli yabani kuşların çağrılmasında yaygın olarak kullandıkları kavala ya da flüte birebir benzediğini ifade ettiğini dile getirmiştir (Lariçev 2007: 17). Belirtmek gerekmektedir ki, Hakas avcının yukarıda sözünü ettiği avcılıkta kullanılan üflemeli müzik aleti günümüzde Hakas Türkleri tarafından *pırğı* olarak tanınmaktadır (H.O.S. 2006: 412).

Daha önce belirtildiği üzere Güney Sibiryalı Altay ve Hakas Türklerinde haycılık (gırtlaktan türkü söyleme ya da destan anlatma) geleneği oldukça

34 Hakas Türkçesinde *kög*.

eski bir sanat tarzıdır. Aynı zamanda inançsal bir gelenek olarak da değerlendirilebilen bu uygulamayı yaşatan haycı/kayçı kişilerin, anlattıkları destanlarda olup bitenlere gerçekten inanmaları ise araştırmanın konusu açısından büyük bir önem arz etmektedir (Kononov 2011: 333). Destancılığın, yani haycılık geleneğinin inançsal bir uygulama olarak değerlendirilmesine olanak veren başka bir husus ise Sayan-Altay Dağları yerlisi olan Hakas, Altay, Tıva, Şor ve Teleüt Türklerinin geleneksel inancına göre epik destanların sahip ruhlara, yani iyelere (*nımah eezi*, masal/anlatı iyesi) sahip olmasıyla ilgilidir (Butanayev, Butanayeva 2008: 11). Destan anlatıcılarının kahramanlık öyküsünü sonuna getirmeden yarı yolda kesmeleri durumunda bunun destandaki kahramanların ruhlarını rahatsız edeceği ve hatta onların anlatıcıya karşı öfkeye kapılabileceğine dair inanışlar vardır. Bu sebeple Hakas Türkleri, bir destanı sonuna kadar getirmeden yarıda kesen ya da destan metnini kendi isteğine göre değiştirip bozan anlatıcının hayatının tehlikeye gireceğine inanmaktaydılar (Butanayev, Butanayeva 2008: 12).

Burada da görüldüğü ve anlaşıldığı üzere Güney Sibirya Türklerinde destancılık inançsal bir gelenek bağlamında algılanan ve yaşatılan ve Kamlık inancıyla iç içe bulunan geleneksel bir sanat tarzıdır. Üstelik hay, yanı gırtlaktan türkü söyleme ve destan anlatma geleneği, köken mitleri bağlamında kendini dağlardan çıkan bir halk olarak algılayan Hakasların geleneksel inancına göre dağ iyeleri (*tağ eeleri*) ile iletişim kurmakta kullanılan bir yöntem ya da araç olarak görülmekteydi. Aynı zamanda eski zamanlarda haycılar sanatlarını icra ederken dağ iyelerinin, yani dağ ruhlarının anlatıcının etrafında toplandığına da inanılmaktaydı (Butanayev, Butanayeva 2008: 13).

Haycılık, yani gırtlaktan türkü söyleme geleneği tamamen Güney Sibirya topraklarına özgü bir inançsal sanat türü olup ortaya çıkış dönemi V. İ. Vaynşteyn'e göre en geç MS 1000 yılının ikinci yarısı olarak tarihlendirilmektedir (Tatarintsev 1998: 40-41'den aktaran Butanayev, Butanayeva 2008: 14). Butanayev ise Hakas haycılık geleneğinin ortaya çıkışını Yenisey Kırgız devleti dönemiyle (VI-XIII. yüzyıllar) alakalandırmaktadır (Butanayev, Butanayeva 2008: 14).

Destan anlatıcılığında en çok kullanılan çalgı olan *çatharı* da Kamlık inanç sisteminden gelen bir alet olarak kabul etmek mümkündür. Nitekim Hakas Şamanlığında Kam kişiler ayin esnasında yalnızca *tüür* olarak bilinen Şaman davulunu değil, aynı zamanda *çathan* da (örneğin Hakas Kamları Çibetey Arıştayev, Kotoy Sarlin) kullanmaktaydılar (Butanayev 2006: 101). Hakaslarda *çathan/çadığan*, Moğollarda *yatha/yatugan*, Tofalarda *çadığan*,

Tuvalarda *çadağan*, Kazaklarda *jetigen*, Türkiye Türklerinde ise *yatugan/yatuk* olarak bilinen bu geleneksel çalgının ad kökünü A. V. Anohin, "yedi han" olarak açıklamaktadır. Hakas araştırmacılar V.Butanayev ve İ. Butanayeva ise kelimenin kökenini eski Türk döneminde mevcut olan ve "rüzgâr ve yağmurun başlamasını sağlamada başvurulan büyü, sihir" anlamına gelen *jat/jad* sözcüğüyle ilgili olarak izah etmektedir (Butanayev, Butanayeva 2008: 14).

Bunun yanı sıra Hakas Türkçesinde .Büyük Ayı takımyıldızını ifade eden *Çetigen/Çitigen* formunda bir sözcük de vardır (H.O.S. 2006: 972). *Çitigen* sözcüğünün, çalgı olan *çathan/çadığan/çedigen* sözcüğüyle bir bağlantısı varsa o zaman Hakas Türklerine ait bu çalgının ruhun yukarılara yükselmesiyle ve uzaya doğru yolculuk yapmasıyla ilgili bir anlam barındırabileceği, bundan dolayı da inançsal bir uygulamayla da alakalandırılabileceği akla gelebilir. Buradan hareketle bu çalgıyı en çok kullanan destancıların icra ettikleri geleneksel sanatların da Kamlık inanç sistemiyle iç içe olduğu söylenebilir. Büyük ihtimalle eski Türk döneminde doğayla etkileşimi kendi lehine döndürebilmek amacıyla başvurulan bu çalgıları çalan ustalar da Kamlar seviyesinde birer inanç önderi olarak algılanmakta ya da kabul edilmekteydi.

Türk halklarında yaygın olan bir başka çalgı ise *kopuz/komuz* olarak bilinen bir müzik aletidir. Aynı adı taşıyan *temir-kopuz* da Hakas kamları tarafından Şaman ayinleri sırasında kullanılan bir çalgıdır. Moğolistan Darhatlarında ve Tıva Türklerinde de bu çalgı kamlama, yani Kamlık ayini esnasında kullanılan çalgılar arasında yer almaktaydı (Butanayev 2006: 101).Destancılıkta da kullanılan kopuz, Hakas Türklerinde *homıs/hobıs* olarak tanınmaktadır. Bu çalgının ad kökü ise "içi boş" anlamına gelen eski Türkçe *qobï* sözcüğünden gelebileceği biçiminde açıklanmaktadır (Butanayev, Butanayeva 2008: 18). Eski Türk döneminde *qobuz* olarak bilinen bu Türk çalgısının (D.T.S. 1969: 451) ad kökünün de, bir diğer Türk çalgısı olan *çathan*'ınki gibi maneviyat alanından gelmiş olması mümkündür. Bu bağlamda eski Türkçe "birini özlemek/vatanı özlemek/kaygı duymak" gibi anlamlar içeren *qomï-* fiili ve qomïš sözcüklerine de yer vermek gerekmektedir (D.T.S. 1969: 455). Şayet bu iki sözcük arasında bir bağlantı varsa söz konusu çalgının yurt özlemiyle alakalı bir biçimde geliştiği de tahmin edilebilir.

Öte yandan yine Eski Türkçede "sevinç" anlamı taşıyan *qop* sözcüğü ve "sevinmek" manasına gelen *qop-* fiili mevcuttur (D.T.S. 1969: 456). Bu sözcüklerin *kopuz/kobuz* sözcüğüyle bir alakası varsa o zaman söz konusu bu

çalgının sevinç gibi duyguları yansıtabilmek amacıyla icra esnasında kullanıldığı öngörülebilir.

Bununla birlikte eski Türk döneminde kullanılan Türk dilinde "yükselmek/yükseğe doğru uçmak/yücelmek/kalkmak/kalkınmak/bir yerden kopmak/belirmek/gök cisimlerinin ve özellikle güneşin yükselmesi" gibi oldukça geniş bir anlam yelpazesi ne sahip olan *qop-* fiili de vardır (D.T.S. 1969: 456-457). Bu zengin anlamlı fiil ile ***kopuz/homıs*** sözcüğünün bir alakası varsa o halde bu çalgının çalımı esnasında inançsal uygulama bağlamında icracının ruhunun da yükseldiğini, oturduğu yerden yükseklere doğru uçtuğunu tahmin etmek zor olmayacaktır. Hatta arada böyle bir ilişki varsa ***kopuz/homıs*** çalgısının inançsal gelenek dâhilinde *çathan/yatagan* çalgısı gibi oldukça organik bir yer alması konumuz açısından çok anlamlı ve de önemli bir tespit olabilir.

Ayrıca Hakas Türklerinde hem *hobıs/homıs* hem de *çathan*'ın sahip ruhlarının, yani iyelerinin olduğuna inanılmaktadır (Butanayev, Butanayeva 2008: 18).-*Homıs*'ın Kamlık ile ilişkisine bir örnek olarak, Hakasların Kızıl kabilesinde Kamlık ayininde kullanılan *tüñür homıs/tüngür homıs* adlı çalgı da gösterilebilir. Bu çalgının tekne kısmının üstü *tüür*, yani Şaman davulu gibi deriyle kaplıdır. Buradan hareketle ***kopuz/homıs*** çalgısının da Hakas Türklerinde Şamanlık inanç sistemindeki uygulamalarda, daha doğrusu ayinlerde diğer müzik aletlerin yanı sıra kullanıldığı ifade edilebilir (Butanayev 2006: 85).

Radloff'a göre Kırgız Şamanları ayin esnasında Şaman davulu yerine ***kopuz*** kullanmaktaydılar (Beydili 2005: 318). Orta Asya Müslüman Türk toplumlarında Şamanların karşılığı olan Bakşılar da ayin sırasında kopuz çalmaktaydılar. Velihanov'a göre Kamlar, kendisi de bir Bakşı olarak kabul edilen Korkut Ata'ya ait kopuz çalgısından ayin zamanında "ritüel bir çalgı aleti" biçiminde istifade etmekteydiler (Beydili 2005: 318). Kazak ve Karakalpak Türklerinin kopuzun yaratıcısı olarak Korkut Ata'yı kabul ettiklerini belirttikten sonra Şamanik tedaviler esnasında bir ayin aracı olarak bu çalgıdan Hakas, Altay ve Kırgız Türklerinin de yararlandığı söylenebilir (Beydili 2005: 318).

Ayrıca Şamanlık inanç sistemi bağlamında ayin esnasında kullanılan kopuz çalgısına atfedilen kutsallığı daha iyi açıklayabilmek için bahsi geçen Orta Asya Bakşılarının çalgıyı kimseye vermeden dikkatlice korumaları örnek olarak gösterilebilir (Beydili 2005: 319).

Kopuzun Türk dünyasında kutsal bir çalgı olarak algılanmasının bir başka göstergesi de bu çalgının Korkut Ata'nın mezarında uzun yıllar bo-

yunca kendi kendine hüzünlü ezgiler ürettiğine dair anlatılan rivayetlerdir. Bu motif aslında Sibirya Türk Kamları öldüklerinde mezarlarının yanı başında biten ağaçlardan birine Şamanlık inanç sisteminde en çok istifade edilen müzik aleti olan ve kutsal olarak kabul edilen *tüür*'ün asılmasıyla ilgili inançsal uygulamayla alakalandırılabilir. Bundan ötürü her iki motif arasında organik bir ilişkinin var olduğunu ileri sürmek oldukça mantıklıdır (Beydili 2005: 319).

Anadolu topraklarında inançsal kimlik yönünden Alevi olarak tanımlanan Türkler tarafından yaşatılan inançsal uygulamalarda da müzik aleti kullanımından söz edilebilir. Nitekim Alevi olan Türklerde inançsal ayin olan cem esnasında "saz erkânı"nın yapıldığı bilinmektedir (Yörükân 2005: 102).

Anadolu Türklerinde kültürel boyutta yaygın bir biçimde yaşatılan *saz* çalgısının atası olarak ise İslam inanç sistemine girilmeden önceki dönemde Türk halk ozanları tarafından kullanılan *kopuz* bilinmektedir (Köprülü 2006: 3). Dolayısıyla burada hem müzik hem de inançsal kültür temelinde bir çeşit devamlılıktan söz edilebilmesi için oldukça elverişli bir zemin mevcuttur.

Öte yandan cem ayini esnasında inançsal algılarla örneğin Hakas Türklerinde geleneksel çalgılar olan kopuz ile çathan'ın ad kökleriyle ilgili irdeleme esnasında değinildiği gibi ruhun yukarıya, daha doğrusu göğe doğru uçması veya yolculuk yapmasına ilişkin olasılığın üzerinde durulması noktasında başka bir ortaklıktan bahsolunabilir. Bu ortaklık Cem ayinini Alevi dedelerinin de "göğe uçmak" anlamına geldiği biçiminde anlatmalarına dayanmaktadır (Yörükân 2005: 103). O zaman ise Kamlık inanç sisteminde müzik çalgılarının kullanıldığı ayin ile saz olarak bilinen müzik aletinin kullanıldığı cem ayini arasında maneviyat ve ruhsal boyutta da paralellikten, konumuz bağlamında ise sosyo-kültürel devamlılıktan söz etmek mümkündür.

Zaten bu noktada saz olarak bilinen çalgının kopuz ve diğer çalgıların ayin esnasında kullanılması Orta Asya ile Ön Asya coğrafyasında yaşayan Türk toplumlarının binlerce yıla ve kilometreye, ayrıca düzinelerce farklı halklarla olan etkileşimlere rağmen varlığını sürdüren bir sosyo-kültürel devamlılıktan söz etmeye olanak tanımaktadır.

Tedavi Uygulamaları

Hakas Türklerinin geleneksel toplum ortamında sağlık konusunda en büyük destek kaynağını kam/şaman (*ham/xam*) ile emcil (*imcil*), yani geleneksel doktor veya otacılar teşkil etmekteydi. Söz konusu bu uzmanlar, "halk tedavi yönlemleri" ile yerel otlardan hazırlanan ilaçlar kullanmak-

taydılar. Bu arada kamlara insanlar daha çok "psikolojik rahatsızlık" ve "dâhili hastalıklar" durumunda başvurmaktaydı (Butanayev 1998: 239).

Kam kişi çok sayıda değişik yöntem kullanmaktaydı. Bunlardan birisi de kendisine başvuran hastadan alınan gümüş bir paranın su dolu bir kâsenin içine atılarak tanı konulması yöntemiydi (Butanayev 1998: 239).

Çok eski zamanlardan günümüze dek Tacikistan topraklarında yaşamını sürdüren Karategin Kırgızlarında geleneksel düğün merasimi bağlamında damadın evine gelen geline tereyağlı sütle dolu bir kâse sunulmaktaydı. Kocasının ailesine yeni bir üye olarak katılan genç kadın da bu kabın içine en küçük parmağını daldırmakta ve çıkarıp emmekteydi. Aynı zamanda kabın içine bir yüzük konulmakta, onu da bir kadın çıkarmaktadır. Süt, ak rengi temsil etmesi sebebiyle ak büyü bağlamında yeni kurulan aileye mutlu bir hayat dilemede Türk halkları için son derece önemli bir araçtı. Kimi araştırmacılara göre ak süt bir çeşit dölleyici, "hamile bırakan sıvı" olarak da tasavvur edilmekteydi (Karmışeva 2009: 205).

Geleneksel düğün merasimi çerçevesinde Karategin Kırgızlarında uygulanan bu süt riti sosyo-kültürel devamlılık süreci bağlamında Türk dünyasında paralelliklere sahiptir. Örneğin, Karategin Kırgızlarından binlerce kilometre kuzey-doğuda kalan ve bütün Kırgızların ataları olan Yenisey Kırgızları soyundan gelen Hakas Türklerinde de süt ile gerçekleştirilen inançsal pratikler mevcuttur. Yenisey yerlisi Türklerde çocuk doğuramayan ya da hamile kalamayan kadınların bu sorununa çare bulmak amacıyla kamlar/şamanlar tarafından süt ile inançsal bir ayin düzenlendiği bilinmektedir (Karmışeva 2009: 205).

Şamanlık/Kamlık inanç sisteminde inançsal uygulama kısmını ifa eden ve ruhlarla temasa geçebilen kimselere Kam/Şaman denildiği ifade edilebilir. İşte Kamlığın inançsal uygulama kısmında önemli bir yer (bütünü olmamasıyla birlikte) işgal eden Kamların arasında bile cinsiyete göre çok önemsiz de olsa kimi tedavi yöntemlerinde farklılıklar yine de göze çarpmaktadır. Araştırmacıların da desteklediği ilk kam/şamanın kadın olduğuna ilişkin görüş zaten başlı başına kadın kamların erkek şamanlara göre çok daha eski dönemlerde tedavi ve büyü vb. inançsal uygulamalara başladıkları lehinedir. Buysa daha derin bilgi ve deneyim birikimi sahibi olan kadın kamların günümüzde de birer başarılı uyguyamacı olmasını etkileyebilmektedir (Bayat 2010: 49).

Saha Türklerinde de özellikle XIX. yüzyılın sonunda kuzeye ilerledikçe kamların çok daha güçlü olması anlatılırken kadın şamanların, yani *oyun*'ların erkek *oyun*'lara nazaran çok daha güçlü olduğu ifade edilmekteydi (Seroşevskiy 1993: 609).

Türk dünyasının en kuzeyinde yaşayan Saha Yakutlarında şamanlara halk çok çeşitli nedenlerden ötürü başvurmaktadır. Ancak başvuruların büyük çoğunluğu hastalıklardan kurtulabilme umuduyla gerçekleşmektedir. Bütün hastalıklardan olmasa da birçok rahatsızlıktan kurtulmaya yardımcı olan Saha kamları olan *oyun*'lar her türlü hastalığın kötü ruhlardan kaynaklandığına inanmaktaydılar (Seroşevskiy 1993: 614).

Yakut Şamanlarınca tedavi sürecinde kullanılan en kolay yöntem ateş ile ilgili usuldür. Bunun dışında hastaya yardımcı olabilmek amacıyla gürültüye başvurulmasıyla ilgili bir yöntem de yaygın olarak kullanılmaktaydı (Seroşevskiy 1993: 615).

X. yüzyılın sonunda Volga Bulgarlarıyla birlikte İslam inanç sistemine giren ve XX. yüzyılın ilk yarısında hala İslam öncesi inançsal geleneği çoğunlukla İslamik bir kisve altında da olsa devam ettiren Başkurt Türklerinde Şaman ayinlerine dair en eski kayıt XVIII. yüzyıla aittir. Hamile bir kadını cin ve peri gibi olumsuz güçlerden kurtarabilmek adına girişilen bu ayin karanlık bir zamanda düzenlenmiş ve bu esnada silah dahi kullanılmıştır (Salihov 2007: 83, 84, 85).

Başkurt Türklerindeki Müslüman din adamlarının da Şamanlık tedavi usullerine başvurdukları bilinmektedir (Salihov 2007: 86). Başkurt Türkleri, Şamanik yöntemlerle hastaları iyileştiren bu kişileri *Baguçi* olarak adlandırmaktadırlar. Başkurtlardan daha güneyde yaşayan ve yine Müslüman Türk toplumlarından olan Özbeklerde ise üstün nitelikli kişilere *Bakşı* denmektedir. Zeki Velidi Togan da *Baguçi* ya da *Bakşı* gibi farklı adlandırmalara sahip olabilen Şamanlardan tedavi için yardım almıştır. Yerli Kam'ın uyarısı üzerine bu kişiye güvenen araştırmacı ise rahatsızlığından kurtulmuştur (Togan 2003a: 342-343'ten aktaran Salihov 2007: 86).

Hakas Türklerinde Şamanların hasta tedavisinde kullandıkları yöntemlerden biri de daha önce bahsedildiği gibi suya atılan gümüş para ile ilgilidir (Butanayev 1998: 239).

Özellikle XX. yüzyıldan önceki dönemde yaygın olarak uygulanan ve Kamlık inanç çerçevesinde değerlendirilebilecek tedavi uygulamaları, kökünü eski Türk döneminden almaktadır (Butanayev 1998: 258). Buradan da anlaşılacağı üzere eski Türklerin yaşadığı zamandan XX. ve hatta XXI. yüzyıla dek süregelen bir sosyo-kültürel devamlılık sürecinden söz edilebilir.

Bunun yanı sıra bir önceki "Ayinlerde Müzik Çalgılarının Kullanımı" adlı bölümde zaten hem Asya kıtasının merkezinde yaşayan Güney Sibirya Türk Şamanlarında hem de Orta Asya Müslüman Şamanları olan Türk Bakşılarında tedavi süreçlerinde çeşitli müzik aletlerinden etkin bir biçimde

istifade edildiği oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatıldığı için burada daha fazla irdelenmeyecektir.

Eşiğe Saygı

Eski Türklerde eşik ev ortamında önemli bir yere sahipti. Genellikle evin ana giriş kapısının ve daha sonraki dönemlerde evin içindeki bütün kapıların eşik ile ilgili inanışlar, bir takım yasaklamalar veya hoş karşılanmayan davranışlara ilişkin önlemler sistemi günümüzde de Türk halklarında yaygınlık arz etmektedir (Araz 1995: 63).

Evin bir sınırı anlamına da gelen kapı eşiğinde yaşadığına inanılan eşik ilahına tapınma ve adak sunma geleneğinin Eberhard (1947: 17, 33'ten aktaran Esin 1978: 7, 185, 194) gibi kimi araştırmacılar tarafından, çoğunlukla Türk olduğu kanıtlanan Chou (MÖ 1059-249) döneminde ortaya çıktığı düşünülmektedir (Esin 1978: 7).

Eskiden evin girişinde ilk durak olan ve günümüzde de bütün oda ve ev içi bölümlere giriş ve çıkışlarda "ilk durak" işlevini gören eşiklerden aynı zamanda görünmez güçlerin veya varlıkların da istifade ettiğine ilişkin inanışlar mevcuttur. Dolayısıyla bu gibi önemli hareket akışlarının yaşandığı bölgelere saygı duyma ve kutsallık atfetme inancı varlığını günümüzde Türkiye'de de sürdürmektedir (Araz 1995: 63).

Hakas Türkçesinde ses itibariyle eşik sözcüğüne yakın olan "izik" (H.O.S. 2006: 119, 142) sözcüğünün anlamı "kapı" iken, eşik anlamına sahip olarak kullanılan sözcük ise "irkin"dir (H.O.S. 2006: 133). Ancak hem eşik hem de "izik" sözcüğünü birleştiren nokta, her iki sözcüğün de anlam olarak giriş ve çıkışları yansıtmalarıdır.

Eşikle ilgili bir takım yasaklamalar olarak tanımlanabilecek inanışların mevcudiyetinden yukarıda bahsedilmiştir. Bunlardan bazıları ise eşiğin üstüne basmama, oturmama, eşik aralığında uzun süre kalmama, eşik kenarlarına yaslanıp durmama olarak dile getirilebilir (Araz 1995: 63).

Eşikle ilgili bu yasaklar, geleneksel ortamda hamilelik döneminde de etkin bir biçimde riayet edilen önlemlerdendir. Örneğin, lohusa kapı eşiğine basmamalıdır, aksi takdirde doğan çocuğun yetim kalabileceğine ilişkin bir inanç vardır. Kapı eşiğine atfedilen kutsallık ve saygı Türkler arasında oldukça yaygındır. Türkiye'de ise bu geleneğin devamını şu şekilde görebilmek olanaklıdır. Örneğin, Harput yöresinde kapı eşiğine ilişkin olarak yukarıda sözü edilen inanç çerçevesinde çocuk sahibi olmakta güçlük çeken kadınların sağlıklı doğum yapıp anne olmuş olan kadınların

evlerini ziyaret ettiklerinde gizlice evin kapısına ve kapı eşiğine ellerini sürdükleri bilinmektedir (Araz 1995: 93). Ayrıca Anadolu'nun kimi bölgelerinde bir annenin çocuğunu eşikte dövdüğü takdirde o çocuğun hastalığa yakalanabileceğine ilişkin bir inanış da yaygındır (Araz 1995: 63).

Eski Türk inanç sisteminde eşik evin içinde yaşayanları her türlü uğursuzluk ve hastalığa, yapıyı da türlü olumsuzluklara karşı koruyan bir çeşit hudut işlevini görmekteydi. Eşiğe duyulan saygı ve atfedilen kutsiyet bu durumla ilgili bir inanış olarak tanımlanabilir (Roux 1972: 74-87, Gökalp 1976: 297'den aktaran Araz 1995: 64).

Türkiye'den verilebilecek örneklere ek olarak, Harput yöresinde eşiğe saygıyla yaklaşılıp, önünün sürekli olarak temiz tutulmaya çalışılması; çöp, ateş ve kaynayan su dökmekten kaçınılması, bu tür eylemler vuku bulduğunda ise bunların hoş karşılanmaması gösterilebilir (Araz 1995: 64) aktarmaktadır.

Yine aynı biçimde eşik ile ilgili Orta Asya bozkır ve ormanlarından Türkiye'ye uzanan inançsal kültürün bir devamı olarak eşiğin sosyal hayat bağlamındaki ilişkilerde de yerini aldığını, konu edildiğini görebilmek olanaklıdır. Bu noktada söz konusu bölgede isanlar arası ilişkilerde, örneğin bir şeyi kabul ettirme konusunda veya ricanın olumlu yanıtlanması açısından, "eşiğine düştüm, benim bu işimi yapasın," tarzı ifadelerin kullanıldığı söylenebilir (Araz 1995: 63). Ayrıca sanat için de bir çeşit kültürel motif ya da kültürel referans kaynağı olarak yer alan eşik ile ilgili inançsal geleneğin halk türkülerinde de yansımasının bulunduğu ifade edilebilir (Memişoğlu 1966: 20; Araz'da 1995: 63).

Geleneksel Türk inancına göre eşiklerin ruhsal anlamda da temiz tutulması ve her türlü olası kötü ruhların saldırısına karşı önlem alınabilmesi amacıyla Türklerin, Rusların ve Korelilerin de dâhil olduğu geniş Avrasya coğrafyasında, kapıların üzerine geyik boynuzu, kaplumbağa kabuğu (Özönder 1987: 291-300'den aktaran Araz 1995: 64), at nalı gibi nesnelerin asılması biçiminde kendini göstermekte, bu yönüyle de Harput yöresindeki inançsal pratikler ile sosyo-kültürel anlamda bir bütünlük arz etmektedir (Araz 1995: 64-65).

Çeşitli Türk halklarında eşik ile ilgili inanışlar yaygındır. Örneğin Kazaklarda, Kırgızlarda, Bulgaristan Türklerinde, Azerbaycan Türklerinde ve Kerkük Türklerinde az çok farklılıklarla birlikte eve gelen gelinin eşiğe bastırılmaması geleneğinin görüldüğü tespit edilmiştir (Gökalp 1976: 312, Kalafat 1990: 49, Mahmudov 1982: 341-344, Ahundov 1978: 455, Saatçi 1987: 319-328'den aktaran Araz 1995: 65).

Çok eski zamanlarda Türklerde eşik ile ilgili inanışlar sadece yeryüzü ve barınakla sınırlı kalmamaktaydı. Bu inanç göğün katlarında yaşayan eşik iyeleri biçiminde de varlığını sürdürmekteydi. Fizikötesi yolculuklara çıkan Kam kişiler de gökyüzünde yer alan bu katları birbirine bağlayan eşikleri ancak söz konusu bu eşik iyelerinin yardım etmesi durumunda aşabilmekteydi. Böyle bir inanışın varlığını Saha (Yakut) Türklerinin kültürel mirası üzerinden açıkça gözlemleyebilmek olanaklıdır (Ögel 1971a: 146, 147'den aktaran Araz 1995: 65).

Çok eski dönemlerden günümüze uzanan ve halen Türkiye'nin birçok yerinde gözlemlenebilen eşik ile ilgili bu inanış ve uygulamalar, eski Türk inanç sisteminin bu coğrafyada varlığını izler veya parçalı kalıntılar düzeyinde korumaya devam eden; ancak "esas mahiyetini" yitirmiş bulunan sosyo-kültürel bir mirastır (Soylu 1987: 361-370, Kalafat 1990: 48, Erden 1978: 53-66'dan aktaran Araz 1995: 65).

Anadolu'da yaşayan Bektaşiler de eşik inancı bağlamında değerlendirilebilecek uygulamalara sahiptir. Örneğin, kulak deldirme pratiğini Bektaşilerin kutsallık atfedilen ve saygıyla davranılan kimi türbelerin eşiğinde gerçekleştirdiklerinden söz edilmektedir (Tanyu 1987: 381-394'ten aktaran Araz 1995: 65). Burada aktarılan bilgiden yola çıkarak sosyo-kültürel devamlılık bağlamında eşik ile ilgili inançsal pratiklerin Hakasya ile Türkiye'yi ilişkilendirmeyi sürdürdüğü şeklinde bir yorumda bulunulabilir.

Hunlar ve Köktürkler döneminde olduğu gibi kapıları doğuya bakan geleneksel Hakas evlerinde eşik çok ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Bu hassasiyet kendini Hakasların atasözlerinde de göstermektedir. Örnek olarak *Irkin kizi çobaa*, "Eşik kişinin belası[dır]" sözü gösterilebilir. Eşik aşırı selamlaşmamaya çalışan Hakaslar eşiğin öbür tarafında duran birisine selamlaşmak üzere el uzatmaktan kaçınmakta, bunun yerine evin içine girdikten sonra börkünü, yani şapkasını çıkarmakta ve ancak ondan sonra selamlaşmaktadır. Üstelik eşiğin üzerinden adım atarken ayağı takıldığında insanlar geri dönüp yeniden kapıdan geçmekteydi. Aynı zamanda eşiğe basılmaması, eşiğin üzerine oturulmaması, eşikte durulmaması, kapının sertçe çarpılmaması ya da tekmeyle açılmaması, yerler temizlenirken eşiğin de temizlenmesi gibi çok sayıda inanış gündelik yaşamda varlığını sürdürmekteydi. Hakas Türkleri eşikte oturan çocuğun boyunun uzamayabileceği, yetişkin birisinin de belinin rahatsızlanabileceğine inanmaktaydı (Butanayev 1998: 95). Katanov da XIX. yüzyılın sonunda Hakas Türklerinde çocukların eşikte oturduğunda büyümede sorun yaşayabileceklerine ilişkin aynı inançsal yansımayı aktarmaktadır (Katanov 1907: 584).

Eşiğe duyulan saygıyı ve atfedilen önemi yansıtan uygulamalar Moğol

döneminde de mevcuttu. Bu dönemde kasıtlı olarak ya da bilmeden Han'ın eşiğinin üzerine basmak, basan kişinin hayatını kaybetmesiyle sonuçlanabilmekteydi. Yabancı bir ülkeden misyon görevlisi olarak Han sarayına gelen bir elçinin bu duruma düşmesi halinde ise elçi derhal Han çadırından dışarı çıkarılmakta ve bir daha kabul edilmemekteydi (Carpini 1957: 69'dan aktaran Butanayev 1998: 95).

Yukarıda bahsi geçen elçilerin durumuna benzer şekilde evin ve dolayısıyla ailenin yeni bir üyesi olan gelin kişinin de evin eşiğine basmasına izin verilmezdi. Örneğin, Kazak Türklerinde eşiğe saygı ve bu bağlamdaki inançsal uygulamalar çerçevesinde gelinin eşiğe basmasına izin verilmemekte, bunun yerine gelin evin içerisine bir halı üzerinde taşınmaktaydı (Gökalp 1976: 312; Araz'da 1995: 65). Söz konusu bu inançsal pratik, değişiklikler olsa da belirgin bir biçimde Kırgızistan, Bulgaristan, Azerbaycan ve Kerkük Türklerinde de gözlemlenmiştir. Türkiye topraklarının Ağrı yöresinde de bir kadın gelin olarak eşinin evine gittiğinde evin eşiğine elini sürmektedir. Söz konusu bu inançsal uygulama, kocanın evinin yeni üyeye, bu yeni üyenin de eve uğurlu geleceğine ilişkin bir inançla alakalıdır (Kalafat 1995: 107).

Butanayev (1998: 95)'e göre Türk ve Moğol halklarında çok eski zamanlardan beri eşikle ilgili varlığını sürdüren bu sosyo-kültürel değerler kompleksinin altında yatan nedenlerden biri atalar kültüdür. Bu konuda özel bir korkunun mevcut olmadığı veya henüz oluşmadığı erken dönemlerde ölüler evin ya da barınağın içinde eşiğin olduğu yere gömülmekteydiler ve zaman içerisinde ata ruhlarının söz konusu bu eşik bölgesinde toplandığına ilişkin bir inanışın gelişmiş olması pek olasıdır (Butanayev 1998: 95).

Yukarıda da ilgili kaynaklara dayanılarak gösterilmeye çalışıldığı gibi günümüzde Türkiye'nin muhtelif yerlerinde araştırmacılar tarafından tespit edilen eşikle ilgili bu inanç ve uygulamalar, esasında geleneksel Türk inanç sistemindeki "eşik iyesi" (*izik eezi/irkin eezi*) kültüyle ilgilidir ve anlamı değişmiş olsa da Türkiye sahasında dahi varlığını korumuştur (Araz 1995: 65).

Türklük bilimcisi L.P. Potapov, 1947 yılında Hakas topraklarındaki Troyakov köyünde bulunduğu sırada tanıştığı bir Hakas Kam kişisi Roman Kaydarakov (Dağ Kargası aşireti / *Tağ Harğazı söögi*) (67 yaşında) ile sohbet etmiştir. Potapov, anılan Şaman'dan, Hakasların Kaçin (Haas) kabilesine ait bir Şaman davulunun (*tüür*) üzerindeki tasvirlerin arasında kapı iyesi (Hakasça: *izik eezi*, eşik iyesine benzer) resminin de yer aldığını aktarmaktadır. Söz konusu Şaman davulu yani *tüür*'ün üzerindeki bu tasvir bir ayı (*aba*) biçimindedir. Kapı iyesi aslında hastalıkların insan vücuduna girmesini en-

gellemekle, insanı bu tür olumsuzluklara karşı korumakla meşguldur (Potapov 1968: 228). İnsan vücudu bir ev olarak düşünüldüğünde, kapı iyesi ya da eşik iyesi olarak tasvir edilen ayının haneyi koruması, Şamanlık inanç sistemi bağlamında daha anlaşılır olacaktır.

Ayı resmiyle temsil edilen kapı iyesi aynı zamanda ateşin efendisi olan ruh anlamına gelen *ot eezi* ile "dost" olup bu ikisinin arasında "ortak bir dil" temelinde bir iletişim mevcuttur (Potapov 1968: 228).

Ocak ve Ateş Kültü

XIII. yüzyıldan öncesine ait eski Türk kültüründe oçok/oçak, Oğuz Türkçesinde ise ocak sözcükleri "ocak/ateşin yandığı yer" anlamlarını içermektedir. Bununla birlikte Türk dillerinde "merkezinde ateşin yandığı bir yapı"yı da ifade eden ocak sözcüğü, böyle bir yapı içinde yaşayan ya da böyle bir yapıyla alakalandırılan insan kümesine ilişkin olarak da kullanılmaktadır (Clauson 1972: 22).

Bununla birlikte ateş ve güneş ile ilgili inançsal gelenek Asya kıtasının merkezinde yer alan Hakas topraklarında MÖ IV. binyılın ortasında ortaya çıkan Afanasyev Kültürü döneminden beri mevcuttur (Kızlasov 1993: 22, Butanayev vd. 2008: 31, Serögin, Tişkin, Gorbunov, Parşikova 2019: 484-486, Zubkov, Vasilyev, Minov, Poselyanin 2019: 488-490).

Ocak sözcüğü Mehmet Doğan tarafından hazırlanan *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*'te, içinde ateşin yakıldığı, oturulduğu, ayrıca ateşin ısıttığı, yemek pişirmek üzere kullanıldığı bir yer, yapı, barınak olarak tanımlanırken aynı zamanda bu sözcük söz konusu bu yapının içinde yaşamını sürdüren aile, yönetimdeyse veya üst tabakadaysa hanedan olarak tanımlanan insan topluluğu biçiminde açıklanmaktadır. Bunun yanı sıra Anadolu'da bu sözcüğün "belli bir hastalığa bakmayı, okumayı soydan tevarüs eden aile" için de kullanıldığı ifade edilmektedir (Doğan 2011: 1325).

Eski Türklerde *očaq* "ocak" anlamında, *očuq* ise "ev/hane/aile/aşiret" anlamında, *otčuq* da "ocak/ateşin yandığı yer" anlamında kullanılan sözcüklerdir (D.T.S. 1969: 362, 373).

Ayrıca "ateş" anlamına gelen *ot* sözcüğüyle "ev/çadır/barınak/ocak" anlamına gelen *otar* sözcüğünün hem biçimsel hem de anlamsal yakınlığı dikkat çekmektedir (D.T.S. 1969: 372, 373). Hakas Türkçesinde de "ateş" anlamını yansıtan *ot* sözcüğüyle "çadır" anlamını veren *otah* sözcüğünün biçimsel ve anlamsal alakasının belirginliği dikkat çekmektedir (H.O.S. 2006: 317). Zaten ocak ile evin, daha doğrusu ortasında ateşin yandığı

bir yapının anlamsal bakımdan da yakın bir ilişki içinde oldukları kolayca tahmin edilebilmektedir.

Bu konuda Türklere sosyo-kültürel yönden en yakın halklardan olan Moğolların dilinden bir örnek vermek yararlı olacaktır. Moğolcada da "ateş/ışık/ışın/aydınlık" anlamına gelen *gerel* ile "ev/ocak/çadır/aile/barınak" anlamlarını içeren *ger* sözcükleri arasında da biçimsel ve mantıksal bir benzerlik ya da yakınlık göze çarpmaktadır (BSRMMRS[35] 2006: 274, 666).

Günümüz Kazan Tatarlarının da ataları olarak kabul edilen VIII-IX. yüzyıllar Volga Bulgarlarına ait yarısı yerin içinde bulunan barınağın içinde açık biçimde ocağın bulunduğu bilinmektedir (Pletneva 1962: 88'den aktaran Suleymanova 2010: 12). Bu anlamda ocağın yerleşik bir hayat tarzına geçen göçebe halkların taşınmaz evlerinin ortasında yer almasına ilişkin gelenek sürdürülmüştür (Flerov 1996: 60, 89'dan aktaran Suleymanova 2010: 13).

Bir tesadüf olabilir, ancak Türk dillerindeki bitki anlamına gelen ot sözcüğü ile ateş anlamındaki ot ve ilaç anlamındaki ot sözcükleri arasında da yakın bir ilişki var gibi görünmektedir. Nitekim eski Türk dönemi Türkçesine bakıldığında biçimsel benzerlik anında göze çarpmaktadır (D.T.S. 1969: 372,373). Ateşin alevleriyle yerden biten ot arasında biçimsel bir benzerlik vardır. Bununla birlikte bitki anlamındaki otun ise insan tedavisinde kullanıldığı kolaylıkla tahmin edilebilir. Zaten eski Türk döneminde de *otačı* sözcüğü "tedavi eden/sağaltan kişi" anlamında kullanılırken *otačïlïq* sözcüğünün de "tedavi/sağaltım/iyileştirme" kavramı olarak kullanıldığı bilinmektedir (D.T.S. 1969: 373).

Yukarıda belirtildiği gibi ot, yani ateşin içinde yandığı yere veya yapıya eski Türk döneminde de *otaq* ya da *otar* denilmekteydi (D.T.S. 1969: 373). Aynı zamanda otacılık faaliyetinin de ya evin içinde ya da açık alanda ancak yine de ateşin etrafında yürütüldüğü tahmin edilmektedir.

Bunun yanı sıra ocak ile çadır anlamına gelen *alaçıh* sözcüğü arasında da bir bağlantının olması pek muhtemeldir. Alaçık/alaçıh (al+ocak/al+oçıh) olarak yorumlanabileceğini tahmin ettiğimiz bu sözcük eski Türkçede *alačï* olarak vardı ve "çadır" anlamına gelmekteydi (D.T.S. 1969: 33). Hakas Türkçesinde ise söz konusu bu sözcük "Hakaslarda yazlık çadır olarak kullanılan sırıklardan koni biçiminde kurulan ve üzeri koyun keçesi veya ağaç kabuğuyla örtülen geleneksel bir barınak" olarak tanımlanmaktadır (H.O.S. 2006: 51).

35 Bolşoy Sovremennıy Russko-Mongolskiy Mongolsko-Rusıskiy Slovar.

Bu arada Hakasçada *oçıh/oçıkh/oçıx* sözcüğü "saçayağı/üçayak" olarak tanımlanmaktaysa da aynı zamanda bu sözcüğün ev, barınak, aile, ocak anlamında da kullanılabildiğini ileri sürmek olanaklıdır (H.O.S. 2006: 319). Yukarıdaki ifadelere ek olarak araştırmacılar Türk kültür ve inanç hayatında önemli bir yere sahip olan ateş (ot/od) ile ocak, ocak ile ev ve ocak ile şifa arasındaki ilişkilerin bir bütünlük arz etmekte olduğu üzerinde durmaktadırlar (Kalafat 1998: 80).

Daha da ileri gidilecek olursa ateş ile ocak, başka bir deyimle, insanın hayatının sürdürülebilirliği arasında bir ilişki kurulabilir. Böylece ikisinin arasında bir korelasyon kurulabilir. Nitekim bu tahmini pekiştiren olgular Türk kültüründe eskiden beri mevcut olup günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Örneğin Kaşgarlı Mahmut'un aktardığına göre eski Türkçede şöyle bir deyim vardır: "ot öçti", yani "ateş söndü" (D.T.S. 1969: 372). Söz konusu devrin üstünden yüzyıllar geçmesine karşın günümüz Hakas Türkçesinde de aynı anlamı verebilmek için şöyle bir tümce kurulmaktadır: "ot üstí"; çünkü ot sözcüğü hem "ateş" hem de "bitki/ot" anlamında (H.O.S. 2006: 317) hem de üs+erğe "sön+mek" anlamında (H.O.S. 2006: 747) ya da us+arğa "sön+mek" manasında (H.O.S. 2006: 716) kullanılmaktadır. *Ot üçür+arğa* (*üzür+erge*) ise "ateşi/yangını söndürmek" anlamına gelmektedir (H.O.S. 2006: 317). *Öčür-* fiilinin eski Türkçede ve eski Uygurcada da "söndürmek" anlamında kullanıldığını da burada vurgulamakta yarar vardır (D.T.S. 1969: 376, E.U.T.S. 1968: 146).

Bu noktada *öç* ile *öç almak* gibi kavramların ateş ve dolayısıyla hayatın ve soyun devam ettiği barınak anlamındaki *ot* ile *ocak*, ayrıca ateş söndürmek anlamındaki *öçürmek* gibi kavramlarla bir ilgisi olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Üstelik Hakas Türkçesinde de "öç" anlamına gelen *ös* sözcüğü mevcuttur (H.O.S. 2006: 329). Ek olarak Moğolcada da aynı anlamda *ös* sözcüğünün kullanılmakta olduğu belirtilebilir (BSRMMRS 2006: 772). Hakasçadaki *ös alarğa* ve Moğolcadaki *öç avah/avax* ibarelerinin Anadolu Türkçesindeki karşılığı ise *öç almak* şeklinde olacaktır. O halde birisinden öç almak, onun hayatına kastetmek anlamını içermekteyse o zaman böyle bir hareket belki de bu durumda öç eylemine hedef olan kişinin ocağı ve hayatı anlamına gelen ateşinin söndürülmesi gibi bir mana bağlantısı üzerinden izah edilebilir.

Nitekim Anadolu'da günümüzde de varlığını sürdüren bir "ocak içinden tutuşur" deyimi vardır. Söz konusu bu deyim toplum ya da aile halinde yaşayan bir insan kitlesini hayatta tutan etkenlerin dış kaynaklı değil, iç kaynaklı (örneğin, dayanışma, yardımlaşma, birlik ve dirlik konusunda

bilinçli olma vb.) olduğunu anlatmaktadır (Albayrak 2009: 728). Dolayısıyla öç almak birisinin ateşini söndürmek, aileyi ve iç düzenini bozmak ya da bozguna uğratmak olarak da yorumlanabilir. "Ocağı sönmek" deyimindeki birisinin ailesinin soyunun kesintiye uğraması ya da varlığının bozguna maruz kalması veya aile ve ocağın, yani evin yıkılması gibi anlamlar da yukarıdaki tahminimizi pekiştiren dayanaklardandır (Doğan 2011: 1325).

Anadolu Türkçesinde ocak ile ilgili çok sayıda atasözü ve deyim yaşatılmaktadır. Nitekim "ocağı sönmek", "ocağı yıkmak", "ocağa su dökmek", "ocağı batmak" gibi deyimler ailenin dağılmasını, yok olmasını, evin yıkılmasını, soyun tükenmesini, neslin kaybolmasını ya da bütün bunlara neden olunmasını ifade etmektedir (Doğan 2011: 1325).

Ateşin bir ailenin varlığını sürdürmesindeki anlamsal önemi o kadar büyük olmuştur ki, bu bağlantı Anadolu Türkçesinde başını sokacak bir yeri, ailesini, yakın akrabalarını, varlığını idame ettirebilme olanağını yitiren bir kimseyi tarif etmek için "odsuz, ocaksız" deyimi halen de kullanılmaktadır (Doğan 2011: 1326). Aynı anlamları ifade etmek için "odsuz, bucaksız" deyimi de Türkiye topraklarında vardır (Parlatır 2007: 675). Bilindiği ve yukarıda da ifade edildiği gibi ateşin ya da yapının, barınağın içinde ocağın yanması olumlu karşılanmaktadır. Bu durumda ailenin, karı ve kocanın, çocukların, soyun, akraba ve yakınların hayatta olması ve yaşamlarını sorunsuz veya ciddi dertler olmadan sürdürmesi anlamında Anadolu Türklerinde "ocağı tütmek" deyimi de kullanılmaktadır (Parlatır 2007: 674).

Aynı zamanda eski Türk kültürüyle günümüz Hakas kültürü arasında sosyo-kültürel devamlılığın bir başka göstergesi de Hakas Türkçesindeki "çadır" anlamına gelen *otah/otax/otakh* sözcüğünün varlığıdır (H.O.S. 2006: 317).

Ocak ve ateş ile ilgili kutsiyet atfedilmesine ilişkin inanışlar eski Türk döneminden günümüze dek ulaşmıştır. Anadolu'nun muhtelif yerlerinde de varlığını sürdüren bu inanç ve uygulamalar bağlamında ateşin "canlı"; ancak anlamı tam olarak idrak edilemeyen, işlev yönünden de "uğur ve bereket" kaynağı olarak algılandığı söylenebilir (Araz 1995: 65-66).

Ateş aynı zamanda Türk halklarında çocuklara kut veren ve doğumla doğum yapanı koruyan, çocukları kollayan bir kutsal varlık olan Umay Ana ile de özdeşleştirilmektedir (Tokarev 1964: 256-263, Dırenkova 1927: 140, Jukovskaya 1993: 147-148; Karmışeva'da 2009: 213). Tanınmış Sovyet halkbilimcilerinden Karmışeva'nın çalışmasında dile getirdiği bu tespit tarafımızdan Hakas topraklarında gerçekleştirilen saha araştır-

ması esnasında da bir anlamda teyit edilmiştir. Eski Hakas Yazarlar Birliği Başkanı tanınmış Hakas yazarlarından 9 Aralık 1941 doğumlu Galina G. Kazaçinova (Çiti Püür[36] aşireti) kendisiyle Salı, 16 Aralık 2010 günü Abakan'da Hakas Yazarlar Birliği binasında gerçekleştirdiğimiz mülakat esnasında bir kaynak kişi olarak Hakaslara göre ateşin efendisi Ot İne (Ateş Ana) ile Umay'ın aynı şey olduğunu veya bu ikisinin öz kız kardeşler olduğunu belirtmiştir. Zaten eski Türk döneminde, daha doğrusu VI. yüzyılda kurulduğu kabul edilen Kırgız Devleti döneminden (Ugdıjekov 2003: 8-9) beri Hakas Türkleri arasında günümüze dek korunagelen ateş, su kadar kutsal kabul edilmekte olduğu (Butanayev 2003: 170) ve hatta ateşin sahip ruhu/iyesi olan Ot İne'nin (Ateş Ana) Umay'ın kız kardeşi olarak kabul edilmekte olduğu bilinmektedir. Bu inanç, Hakasların yanı sıra Kırgız ve Kazaklarda da mevcuttur (Butanayev 2003: 171).

Kış koşullarının oldukça sert geçtiği coğrafi bölgelerde soğuklara karşı bir çeşit koruma sağlayan ateş ve özellikle ocak İç Asya topraklarında inançsal bir anlama sahipti. Ocak ilahlarına yönelik adaklar, kurban, saçı ve serpiştirme biçiminde ocağın başında ayinler düzenlenmekteydi. Kapı eşiği tanrısına tapınma geleneği de dâhil olmak üzere geleneksel çadırın içinde ocak ve onun etrafındaki alanla ilgili inançsal adetlerin çoğunlukla Türk oldukları tahmin edilen Chou (MÖ 1059-249) boylarının yaşadıkları dönemde meydana geldiği üzerinde durulmaktadır (Esin 1978: 7).

Tarihte ateş birçok kültürde kutsallık atfedilmiş ve tapınılmış, kötülüklere karşı koruyucu ve olumsuz etkilerden arındırıcı bir özelliğe sahip bir nesne olarak varlığını sürdürmüştür (Güngör 1998: 329; Selçuk'ta 2004: 865-876). Türk toplumlarının da dâhil olduğu Altaylı halklarında ateş hem inanç boyutunda hem de geleneksel mimari ve bununla ilgili kavramlaştırma sürecinde öneli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla sosyo-kültürel devamlılığı şu hususta da görebilmek olanaklıdır. Türk dilinde oda ve otağ "ateş yakılan yer" anlamından türemiş sözcüklerdir (Roux 2007: 47).

Ateşin çadır ya da barınağın içinde yakılması da oldukça eski bir gelenektir. Öyle ki Hakas topraklarında bu geleneğin en az 34-35.000 yıllık bir geçmişe sahip olduğundan söz edilebilir. Yukarı Paleolitik döneme ait *Malaya Sıya* (Küçük Sıya) adlı yerleşim alanında keşfedilen yer altı yuvarlak barınakların içinde bulunan ocaklardan bahsedilmektedir (Lariçev 2007: 14-17, Loyşa 2007: 25-28). Paleolitik Dönem'e ait olup yine Hakas-Minusinsk Vadisi sınırları içinde kalan yaklaşık 21.000 yıllık Açinsk (Hakasça: *Açı-Tura*) yerleşim yerindeki evlerin Lariçev'e göre yine yuvarlak bir biçiminden bahsetmek mümkündür (Boriskovskiy 1984: 314-315).

36 Hakasların Yedi Börü/Yedi Kurt aşireti.

Ateşe atfedilen kutsallık sonucu gelişen uygulama ve inanışlarla ilgili olarak Türkiye coğrafyasında kutsallık atfedilen ocak ve ateşe küfretmeme, ateşle keyfi olarak oynamama, oraya tükürmeme, ocakta yanan ateşin soğuk suyla söndürülmemesi, karanlık çöktükten sonra gece geç saatlerde dışarıya ateş vermeme gibi gelenekler tespit edilmiştir. Burada sıralanan bu çeşit yasakların ihlal edilmesi ev veya hane anlamına da gelen ocağın batabileceği, şans ve zenginliğin sekteye uğrayabileceği, sağlığın sarsılabileceğine ilişkin inanışların da etkisiyle hoş karşılanmayan davranış biçimleridir (Araz 1995: 66-67).

Hakas Türklerinde de ateşin içine pisliklerin atılması, çöp dökülmesi, kesici ve delici nesnelerin sokulması, tükürülmesi gibi olumsuz olarak algılanan eylemlerin hoş karşılanmadığı bilinmektedir. Bu tür eylemlerde bulunanların ailevi esenlikleri ve mutluluklarının ateş tanrıçası ya da ruhu *Ot İne* (Ateş Ana) tarafından yok edileceğine ilişkin yaygın bir inanış mevcuttur (Butanayev 2003: 173). Nitekim Köktürk döneminde de suya ve ateşe karşı saygılı davranılması gerektiği gibi hâkim olan genel davranış kalıpları boyutunda bunların arı tutulması da icap etmekteydi (Roux 2007: 150).

Yukarıda Araz'ın Türkiye'de ateş ile ilgili inanç ve uygulamaların içerisinde tespit ettiği karanlığın çökmesiyle ateşin evden dışarıya verilmemesi geleneğinin bir benzeri Sibirya'da yaşayan Hakas Türklerinde de vardır. Abakan yerlisi Türklerde güneş battıktan sonra ev sahipleri ateşi evin dışına çıkarmaktan kaçınmaktaydılar; çünkü böyle bir eylemin ev halkının sahip olduğu mutluluğun yok olmasıyla sonuçlanacağına ilişkin bir inancın var olduğu anlaşılmaktadır (Butanayev 2003: 174).

Ateş kültü kapsamında değerlendirilen tütsüleme uygulamasının ise hem Moğollarda hem de Orta Asya ve Anadolu Türklerindeki varlığı, bu coğrafyalar arasında yer alan sosyo-kültürel devamlılık sürecinden söz edilmesini sağlamaktadır (Sevengil 1969: 87, İnan 1986: 68, Kalafat 1990: 53, Ögel 1971: 560'tan aktaran Araz 1995: 172).

Günümüzde Anadolu topraklarında Tahtacı Türkmenlerinde kutsal kabul edilen ateş ve bu kültle ilgili inançsal uygulamalar varlığını oldukça canlı bir biçimde devam ettirmektedir. Eski dönemlerde od/ot sözcükleriyle karşılanan ateşin zaman içerisinde Soğd ve Tacik tesiriyle yabancı bir sözcükle karşılanmaya başlamasına karşın inançsal pratikler boyutunda Tahtacı Türkmenlerinde sosyal hayatın belirli alanlarında kendini koruyabilmiş ve günümüzde de uygulanmaya devam etmeyi başarmıştır (Selçuk 2004: 865-876). Örneğin, düğün etkinliği çerçevesinde gelin ve damat

eve girmeden önce evin önünde duran ocakta ateş yakılmakta ve genç evliler bu ocağın etrafında üç kez dönmektedir. "Ocak dönme" olarak bilinen bu geleneği günümüzde Tahtacılar dışında yaşatan kimse kalmamışsa da önceleri Bozyazı Tahtacılarında da bulunduğu bilinmektedir (Selçuk 2004: 865-876).

Düğün olgusu kapsamında genç gelinin damadın evine ve dolayısıyla da soyuna yeni bir üye olarak dâhil olması süreci kapsamında genç kadın ev ocağına tapınma ayinini gerçekleştirmektedir. Sibirya'da Türk ve Moğol halklarında (Hakas, Altay, Tıva, Yakut ve Buryat) gözlemlenen bu geleneksel inanç uygulaması kapsamında yeni gelin ocağın etrafında üç kez dolaşmakta ve içine yemek atmak suretiyle ateşe tapmaktadır. Bu inançsal uygulamanın altında yatan amaç ise gelinin ateş tanrısından ya da ruhundan girdiği yeni ailede kendisi için koruma ve kollama dileğinde bulunması olarak ifade edilebilir. Bu biçimde yeni bir eve gelen ve kocasının ailesine yeni bir üye olarak giren gelin, bu ayinden sonra kocasının akrabaları ve özellikle babasıyla (kayınbabası) aynı ortamda bulunabilme ve konuşabilme olanağına kavuşmaktadır. Geleneksel toplumda varlığı söz konusu olan bu inançsal pratiğin Tıva'nın güneyinde yaşayan Tıva Türkleri tarafından günümüze dek yaşatıldığı bilgisi, bölgede son yıllarda gerçekleştirilen saha araştırmaları sonucunda tespit edilmiş ve ortaya konmuştur (Yuşa 2008: 58).

Günümüzde Orta Asya bölgesinde Özbek ve Kırgız topraklarında etnik olarak Türk adıyla bilinen bir toplumun yaşamını sürdürdüğünden daha önce bahsedilmiştir. Bu topluluğun taşımakta olduğu Türk adı, Özbek, Kırgız, Ahıska Türkü, Anadolu Türkü ya da genel Türk adı anlamında değil, bir etnik addır. Toplam sayıları 150 bin dolayında olduğu, 100'den fazla aşiretten (boy/uruk) oluştuğu ve Köktürkler soyundan geldiğine inanılan bu toplum dinsel kimlik bakımından Müslümandır. Türk dünyasında ise bu Türk toplumu daha çok Türkatalar olarak tanınmaktadır.

Bu Türklerde düğün ve ateş kutsiyeti ile ilgili inançsal pratikler günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Örneğin Gazi Üniversitesi'nde yüksek lisans eğitimi gören ve etnik adı Türk olan bu halka mensup Şahzoda Burhanidinova[37] düğün merasimlerinde damadın gelini kucağında kaldır-

37 14.VIII.1988 tarihinde doğan ve aslen Kırgız Cumhuriyeti Oş Bölgesi Aktaş Köyü'nden olan Şahzoda Burhanidinova, babası yönünden Gök Türklerin Barlas soyundan geldiğini söylemektedir. Bu bakımdan konumuz bağlamında 14.X.2011 günü Ferit Recai Ertuğrul Caddesi No 8 adresinde bulunan TÜRKSOY Genel Sekreterliği Merkezinde gerçekleştirilen bu söyleşiye katılan bu kişi çok önemli bir kaynak konumuna sahiptir. Ayrıca Kırgız ve Özbek topraklarında Kırgız, Özbek ve Ahıska Türklerinin yanı sıra yaşayan bu etnik Türkler konusunda henüz ciddi bilimsel araştırmalar da yürütülmemiştir. Bu açıdan da araştırmamızda başvurduğumuz bu kaynak kişi tarafından verilen bilgiler son derece büyük önem arz etmektedir.

dığını ve ateşin etrafında üç kez dolaştırdığını anlatmıştır. Hareket istikameti güneşe karşı olsa da bu biçimde ateşin etrafında dolaşmanın altında yatan neden ise olumsuzluklardan arındırma niyetidir. Gelin, damadın ana-babasına ait yeni bir eve geldiği için bu uygulama damada değil, geline uygulanmakta olduğu ifade edilmiştir. Buradan da anlaşıldığı gibi söz konusu Türk toplumunun sosyo-kültürel yaşamında ateşin kutsiyetine ilişkin inançsal pratikler günümüzde de yaşatılmaktadır.

Tacikistan topraklarında eskiden beri yaşamlarını sürdüren Karategin Kırgızlarında düğün merasimi bağlamında damadın evine ilk kez girmeden önce gelin ocağa saygılarını sunmakta ve ocakta yanan ateşin içine Kırgız topraklarında yaşayan Kırgız ve diğer Türk-Moğol halklarında olduğu gibi süt, sütten elde edilen votka ya da belirli yiyecek maddeleri atarken Ateş Ruhu'ndan koruma ve kollama dileklerinde bulunmaktaydı (Karmışeva 2009: 205).

Ocağa ve dolayısıyla ateşe secde etme geleneğinin açıkça görüldüğü bu ve ocağa tereyağı sunulması örneklerinde olduğu gibi Hakas Türklerinde ocağa ve ocağın içinde yanan ateşe secde etme ve onu besleme uygulaması, özellikle yeni çocuk doğuran genç anneler üzerinde uygulanmaktaydı (Butanayev 2003: 175).

Hakas Türklerinde düğün (*toy*) etkinliği kapsamında "düğün heyeti" damadın evinin etrafını üç kez dolaşmakta, daha sonra da ateşe ve ateş iyesine yönelik olarak bir ayin düzenlenmekte, damadın ailesine katılacak yeni üye için izin alabilmek amacıyla ateşe yağ ve içki sunulmaktaydı (Kızlasov 1993: 386).

XIX. yüzyılın son çeyreğinde öz yurdu Hakas topraklarında araştırmalarda bulunan Nikolay F. Katanov ayrıca şöyle bir inançsal gelenek tespit etmiştir. Bölgenin yerlisi Türkler tarafından ateşin içine et atmak suretiyle beslenmediği durumda ateşin efendisi, yani *ot eezi* (ateş/od iyesi)'nin öfkeleneceğine inanılmaktaydı (Katanov 1907: 231).

Mersin Tahtacılarında ölüm merasimi bağlamında hem ölünün defnedildiği gün hem de mezar ziyaretleri esnasında ateş yakmaları (Selçuk 2004: 865-876) belki de Türkiye'de kolay kolay görülemeyecek türden bir İslam öncesi inançsal uygulama olup konumuz bağlamında ateş kültü dâhilinde değerlendirilebilir.

Hakas Türklerinde cenaze törenleri ile anma törenlerinde önemli bir yer işgal eden ateş kültü, hem ölünün çıktığı evde hem de mezarın başında ateş yakılması biçiminde kendini göstermektedir. Mezarlıkta yakılan ateşin etrafında normalin aksine ölünün akraba ve yakınları ateşin etrafında saat

yönüne karşı gelecek biçimde üç kez dönmekte ve ateşin içine ölünün ruhunu beslemek amacıyla yiyecekler atmaktadırlar (Butanayev 2003: 176). Bir yıl sonra yine mezar başında yakılan ateş ile ilgili uygulamalar ile ölünün defnedilmesiyle birlikte mezarın yeni bir ev olarak kabul edildiği de göz önünde bulundurulduğunda Tahtacılardaki düğün merasimlerinde gelinin yen evine girmeden önce ritüel ateşinin yakılması ve bu ateşin etrafında dönülmesi uygulaması arasındaki benzerlik (en azından biçimsel de olsa) dikkat çekmektedir.

Kafkaslarda da ölümün ardından üç gün boyunca mezarın başında ateş yakıldığı bilinmektedir. Söz konusu bu inançsal uygulamanın varlığından Aras Vadisi'nde de söz edilebilir. Kuzey Irak topraklarında yaşayan kimi toplumlarda ölüye ait giysilerin yas tutma döneminin sona ermesiyle birlikte tabi tutulduğu işlemlerden biri de ateşte yakılmasıdır (Kalafat 1998: 85).

Düğün merasimi esnasında damadın evine gelen ya da getirilen gelin, geleneksel çadırın etrafında üç kez dönmekteydi. Evin dışında yanan ateşin etrafında üç kez dolaşması gereken gelinin ateşe veya güneşe secde ettiği de aktarılmaktadır. Hakasların geleneksel inanç sistemine göre güneş ve ateş ruhuna tapılması aile mutluluğunun bir çeşit garantiye alınması bakımından büyük bir önem arz etmektedir (Pataçakov 1958: 80-81).

İbrahim Kafesoğlu da eski Türklerin ateşin kutsal olduğuna ilişkin bir inanca sahip olduklarından ve VI. yüzyılda Bizans elçisi Zemarkhos başkanlığında gelen elçilik heyetinin Köktürklerce ateşle temizlenme uygulamasına tâbî tutulmasından söz etmektedir (Kafesoğlu 1980: 25-26).

Fars tarihçisi Ebu Said Gardezi XI. yüzyıl başlarında tamamladığı *Zayn ul-Akhbār* (Haberlerin Süsü) adlı eserinde Hakasların atası Yenisey Kırgızlarından söz ederken bunların ölülerini ateşte yaktıklarını anlatmaktadır. Ayrıca Yenisey Kırgızlarının bunu yaparken ateşin "en arı şey" olduğunu ve "ateşe düşen her şeyin arındığını", aynı zamanda ateşin ölüyü günah ve her türlü kirden arındırdığına inandıklarından bahsetmektedir (Gardezi 1996: 37-40).

Arap gezginlerden Şerefü'z-Zamān Tahir El-Mervezi'nin XII. yüzyıldaki *Tabāi'ul-Hayavân* (Hayvanların Doğası) adlı eserinde de (Yakupoğlu 2010: 109) Yenisey Kırgızlarının geleneklerine göre ölülerini yaktıkları ve ateşin ölüleri temizlediğine inandıkları yazmaktadır (El-Mervezi 1996: 40). Yine aynı kaynakta Kırgızların Müslümanlarla daha yakın yaşamaya başlayınca ölülerini yakma geleneğinden vazgeçtiklerini, bunun yerine gömme uygulamasına başladıkları haber verilmektedir (El-Mervezi 1996: 40).

Ateşin temizleyiciliği ve kötülük ile olumsuzluklara karşı koruyuculuğuna ilişkin inanışın Türklerde ve Cengiz Han dönemi dâhil olmak üzere Moğollarda çok eski zamanlardan beri güçlü bir biçimde varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Daha sonraları XVIII. yüzyılda da Orta Asya ve Sibirya'da bu inanış ve bu inanışla ilgili uygulamalar "güçlü bir şekilde" yaşatılmaya devam etmiştir (Roux 2011: 233-235).

Günümüz Türkiye'sinde de esasında bu inanışla ilgili birer kalıntı halinde olsalar dahi direkt pratikler veya izler gözlemleyebilmek olanaklıdır. Kimi hastalıklardan kurtulabilmek adına hasta olanların iki ateşin arasından geçirilmesi uygulaması bu inanışa bir örnektir. Aynı zamanda direnci zayıf olan çocukları daha sağlam kılabilmek için bu çocukların hastalıklara karşı ateşin etrafında dolaştırıldıkları bilinmektedir (Roux 1970: 179'dan aktaran Roux 2011: 234).

Su ile İlgili İnanışlar

Eski Türkler döneminde mevcut inançsal mirasta yer ya da toprağın sahip olduğu kutsiyet suya da atfedilmekteydi. Kutsal anlamına gelen "ıduk" sıfatıyla tanımlanan su, Türklerin hayatında önemli bir yere sahipti (Kalafat 1998: 74). Köktürk döneminde ateşe yönelik inanış ve törenler su için de geçerliydi (Roux 2007: 150).

Moğolistan'ın kuzeyinde yer alan Orhon bölgesinde bulunan eski Türk yazıtlarında geçen "yer sub" kavramına benzer bir biçimde varlığını Hakas Türkçesinde hala sürdüren "çir-suğ" kavramı, "vatan/yurt" anlamında kullanılmaktadır (H.O.S. 2006: 971-972). Bu örnekten de görüldüğü üzere su en az toprak yani yer kadar önemli bir kavram olarak Türk tarihinde izlenebilmekte, hatta vatan kavramını karşılamak için günümüzde bile varlığını sürdürmektedir. Vatan kavramında yer, yani toprak ile bir araya gelmek yoluyla su belirli bir kutsiyet de kazanmaktadır. Nitekim Butanayev (2003: 29)'e göre yer ve su (*çir suğ*) Hakas Türklerinde "yurt/vatan" anlamında kullanılmaktadır. Hatta *ada çir-suğ* kavramının Hakasçada "atayurt" anlamına geldiğini ifade eden bu araştırmacı, Hakas topraklarının yerlisi olan Türklerin yer-suya ayrı bir tanrı ya da tanrılar anlamı atfetmediğini belirtmektedir (Butanayev 2003: 29).

Sosyal ve kültürel yaşamlarında Hakaslar için öz dağ ve ırmakları çok önemli bir yere sahipti. Bu sebeple de uzak yerlerde kalanlar yurtlarına duydukları özlemi her fırsatta dile getirmekteydiler. Hakas Türkçesinde bu konu ile ilgili atasözü niteliğinde bir ifade de mevcuttur: *Çabıs taa polza taam par, tayıs taa polza suum par*; Alçak da olsa [kendime ait] dağım

var,-sığ da olsa [kendime ait] suyum var" (Butanayev 2003: 29). Görüldüğü üzere *ıdık yir-sub* kavramı Hakas Türklerinde *ızıh çir-suğ* ifadesinde olduğu gibi kutsal vatan ya da kutsal yurt anlamında kullanılmakta olup günümüzde de bu anlamda kullanılmaya devam etmektedir.

Hakasların ataları olan Hongor Türklerine göre her ırmakta ve gölde, kısaca bütün su kaynaklarında bir sahip ruh, yani iye bulunmaktaydı. Hatta bütün su iyelerinin bir de efendisi vardı, onun adı da kimi yerlerde Sustay Han olarak geçen Suğday Han idi (Butanayev 2003: 31, 38).

Sularda yaşayan su iyelerinin (sahip ruhlar) insanın kutunu alabileceğine inanıldığından su kaynaklarında çok dikkatli olunması gerektiğine ilişkin inanç sadece Hakaslarda değil bütün Sayan-Altay bölgesi yerlisi olan Türklerde yaygındı (Alekseyev 1980: 239'dan aktaran Butanayev 2003: 38). Geçit yerlerinde dinlenmek üzere mola veren Hakas Türkleri su iyesine (*suğ eezi*) adaklarda bulunmakta, şarap saçısı yapmakta ve kendi sorunlarının çözülmesi, başlarına gelen muhtelif dertlerden kurtuluş yolları konusunda yardım dilemekteydi (Butanayev 2003: 38).

Çeşitli hastalık ve uğursuzlukların ancak nehirlerin akış yönüne göre aşağıya doğru yayılabileceğine ilişkin bir inanç sahibi olan Hakas Türkleri, başlarına güçlükler ve uğursuzluklar gelmesi halinde yanında yaşadıkları nehrin akımına karşı daha yukarılara doğru taşınmaktaydı. Örneğin, ailede bir çocuk rahatsızlanmışsa ebeveynler evlatlarını bu illetten kurtarabilme umuduyla evlerini nehrin akımına göre daha yukarılara doğru taşırlardı (Butanayev 2003: 38).

Bunlara ek olarak gece vaktinde suyun da uykuya daldığına inanan Hakas Türkleri, karanlık vakitlerde su almak ya da içmek için ırmak veya dere kenarına kolay kolay gitmezlerdi. Gitmeye mecbur kaldıklarında ise belirli bir takım inançsal uygulamalar yaptıktan sonra kovalarına su doldururlardı. Ancak bu şekilde doldurulan kovalar eve getirildikten sonra da hemen içilmezdi. Suyun içilebilmesi için mutlaka ocağın yanına konulmakta ve kovaların içine temizlenmesi, yani kötü ruhlardan veya kötü etkilerden arınması umudu ve inancıyla yanan közler atılmaktaydı. Aynı zamanda bu kovalardan içilen su kapta ya da bardakta bitmeden kalmışsa da kovada duran temiz suyun içine geri dökülmezdi (Butanayev 2003: 39).

Bunun yanı sıra Hakas topraklarında hayat veren su anlamına gelen ve dağ ile su iyeleri tarafından güçlü bir biçimde korunan "möngi suğ" (ebedi su anlamındaki "bengi/mengi su") kaynaklarının varlığına inanılmaktaydı (Butanayev 2003: 39).

Hakas Türklerinde çok eski zamanlardan beri pek çok kült nesnesi vardır, su da bunlardan biridir. Her yazın başında yeni ay başlangıcı vak-

tinde *suğ* ayini düzenleyen Hakaslar bunun için özellikle Yenisey, Abakan ve bunların çeşitli kollarının kıyılarında ya da ilk kaynaklarında veya göl kenarlarında toplanmaktaydı (Karamçakova 2011). Bununla birlikte Burhancılık dinine mensup birisi tarafından ayinsel saldırıya uğrayan bir kam/şaman kişinin bu büyüden ancak kendini nehre attığı ve içinde yıkandığı zaman kurtulabildiğine ilişkin hikâyeler de mevcuttur (Butanayev 2003: 41).

Su ile ilgili inanışların Türk dünyasının genelinde yaygınlık gösterdiğini konumuz açısından göstermekte yarar vardır. Örneğin, Başkurt Türklerinde birisi yola uğurlanırken söz konsu kişi belirli bir su kaynağını (ırmak, dere, göl, vs.) geçmeden evde temizlik yapılmamakta, su getirmek için su kenarına gidilmemekte ve de yerler yıkanmamaktadır. Bu inançsal uygulamanın ihlal edildiği durumlarda ise yola çıkan kişinin yolculuğunun başarılı ve uğurlu geçmeyeceğine inanılmaktadır (Sultangareyeva ve Suleymanov 2010: 167).

Hatta Başkurt Türklerinde rüyasında kirli bir su gören birisinin başına dert gelebileceği ve derin üzüntüye maruz kalacağına ilişkin bir inanç da vardır (Sultangareyeva ve Suleymanov 2010: 171). Bir köpeğin su içtiği görüldüğünde ise büyük bir ihtimalle yağmurun yağacağına, balıkların su yüzeyine çok yakın bir biçimde yüzdükleri görüldüğünde ise havanın bozulacağına inanılmaktaydı (Sultangareyeva ve Suleymanov 2010: 172).

Ural topraklarının yerlisi olan Türklerde ölünün cenazesinin yıkanmasında kullanılan suyun döküldüğü yere ayağıyla basan bir kişinin başına hastalık ve rahatsızlıkların gelebileceğine ilişkin bir inanç da mevcuttur (Sultangareyeva ve Suleymanov 2010: 174).

Başkurt Türklerinin komşusu olan Tatar Türklerinde de su ile ilgili çok sayıda inanış ve uygulamanın varlığı dikkat çekmektedir. Hatta Tatarların milli efsanelerine göre Yavuk/Yauk adlı bir Yağmur Tanrısı mevcuttur. Bol ve bereketli bir hasat amacıyla Volga bölgesinin yerlisi Türkler bu Yağmur Tanrısı'na inançsal uygulamalarda bulunmakta, dualar okuyup, adaklar sunmakta, ağaçlara da çok renkli çaputlar bağlamaktaydılar (Tatar Mifleri 1999: 233'ten aktaran Zaripova Çetin 2009: 28).

Yaz aylarında geleneksel olarak düzenlenen *Cıyınlar* (Yığınlar, yani toplu eğlenmeler) esnasında Tatar kızları tarafından yine suyla ilgili ya da suyun içinde olduğu inançsal bir pratik uygulanmaktaydı. Tatar Türkleri Cıyın olarak bilinen bu bayram esnasında çiçeklerden örme bir tacı akarsuya atar ve bu şekilde fal bakarlardı. Söz konusu nehre atılan taç battığında bu olumsuz olarak yorumlanır, batmayıp bir yerde takılarak yerinde dönerse tacı

atan kızın evde kalması anlamına gelirdi. Suyun içindeyken nehir kıyısına yanaşan taç, kızın kendi köyünden birisine, öbür kıyıya yanaştığı zaman da başka bir köyün delikanlısına varacağı anlamında yorumlanmaktaydı. Bu tür fal bakma geleneği Ruslarda ve Çuvaş Türklerinde de görülmektedir (Mohammetcanov 1982: 47'den aktaran Zaripova Çetin 2009: 33).

Su yardımıyla fal bakma ile ilgili inançsal bir gelenek Türkiye topraklarında da yaşatılmaktadır. Örneğin, Diyarbakır ve Sarıkamış yörelerinde "tas içinde" bulunan su ile fal bakma olarak bilinen inançsal bir uygulama tatbik olunduktan sonra söz konusu sıvı ev içinde ya da dışında olmak üzere saçı biçiminde dağıtılmaktadır (Kalafat 1995: 59). Söz konusu bu inançsal pratiğin temelinde ise ev iyesinden evin içinde oturanlar için olumlu bir tutumun (ev iyesinin kızmaması ve hatta eylemsel boyutta yardımda veya destekte bulunması biçiminde) istenmesiyle ilgilidir (Kalafat 1995: 59).

Bu satırların yazarı da 2000'lerin başında gittiği memleketi Hakasya'da yerli Türklerden tanınmış kadın Şaman Sargo ile görüşme olanağı bulmuştu. Yaşlı Kam kişi Şamanlık geleneğine göre fala bakarken Türkiye'de Diyarbakır ve Sarıkamış yörelerindekine benzer biçimde bu amaçla su kullanmıştı. Bu nedenle burada Hakasya ile Türkiye arasında farklı anlam yüklenmesine karşın anılan uygulamaların iki coğrafya arasında bir çeşit sosyo-kültürel devamlılık sürecini temsil ettiği söylenebilir.

Türkiye'nin Diyarbakır ve Ağrı yörelerinde de bir gelin kocasının evinin içine ilk kez girdiğinde girişte gelinin ayaklarına su dökülmektedir. Söz konusu bu inançsal pratiğin hem gelin hem de ev için hayırlara vesile olacağına inanılmaktadır (Kalafat 1995: 107).

Hakas Türklerinde Kamlar hasta olan birisinin tedavisinde suya gümüş para atma yöntemine başvurmaktaydılar (Butanayev 1998: 239). Bunun dışında tedaviye başlamadan önce uygulanan tütsüleme esnasında Kamlar bir dua okumaktaydılar. Bu duanın metni aşağıdaki gibidir:

Alas, alas! Süt Gölündeki suyla yıkanıp,
Sümer Dağındaki irben otuyla tütsülenip
İnsan kötü ruhlardan arınsın!
İblisler kendi dünyalarına dönsün!
[İnsanın] barınağı arı ve huzurlu olsun! Alas, alas! (Butanayev 1998: 240).

Bu metinden de anlaşılacağı üzere suya bir hastayı tedavi sürecinde önemli bir yer atfedilmekteydi. Suyun iyileştirici gücüne olan inancın izlerini belirgin bir biçimde taşıyan bu dua metni aynı zamanda Kamlık

inanç sisteminde suyun inançsal uygulamaya konu olduğunu da açıkça ortaya koymaktadır. Su Hakas Türklerinde yalnızca tanı koyma aşamasında değil, aynı zamanda doğrudan tedavi sürecinde de etkin bir biçimde istifade edilen bir materyal konumuna sahipti. Nitekim sarılık hastalığını/ağrısını (*sarığ ağrığ*) iyileştirmeye çalışırken kam kişi uyguladığı yöntemlerden biri olarak da hastanın üzerine soğuk su dökmekteydi (Butanayev 1998: 242).

Sıtma/malarya hastalığını (*tudan*) iyileştirme sürecinde de Hakas kamları sudan etkin bir biçimde istifade etmekteydi. Hastanın üzerine yedi kova soğuk su dökülmekteydi. Bunun yanı sıra hastanın sıtma nöbetinden kurtulabilmek adına dikenli bir çalıda geceledikten sonra yedi adet dereyi sırtı dönük bir biçimde geçmesi gerektiğine inanılmaktaydı. En sonuncu dereyi de bu biçiminde geçtikten sonra tahtadan bir oyuncak söz konusu dereye atılmaktaydı (Butanayev 1998: 248-249).

Tifo hastalığının (*haran aalcı*, yani karanlık konuk/ağılcı) iyileştirilmesinde de sudan yararlanan Hakas kamları tedavi sürecinde dokuz adet suyla dolu kova hazır bulundurmaktaydı (Butanayev 1998: 249).

Suçiçeği hastalığı (*kiçig aalcı*, yani küçük konuk/ağılcı) tedavisinde ise Hakas kam kişileri bir "çilingir sofrası" kurmaktaydı. Söz konusu bu masanın üstüne de şarap, gümüş paralar ve müzik aletlerini koymaktaydılar. Çadırın içine konuk olarak gelen herkes bu masaya oturmakta ve yemek yiyerek şarap içmekte, eğlenerek müzik çalgılarını çalmaktaydı. Aynı zamanda herkes bu "küçük konukları" kendi evlerine çağırmaktaydı (Butanayev 1998: 255).

Katanov XIX. yüzyılın son çeyreğinde öz yurdu olan Hakas topraklarında bulunduğu esnada kaydettiği üzere bu bölgedeki yerli Türkler tarafından suyun içine süt döküldüğünde ineklerin sayısında düşüş yaşanacağına inanılmaktaydı (Katanov 1907: 192). Ayrıca suyun içine süt döküldüğünde Hakas Türklerinde bunu yapan kişinin mensup olduğu aileyi mutluluğun terk edeceğine ilişkin yaygın bir inanç bulunmaktaydı (Katanov 1907: 584). Birisi öldüğünde bu haberi alan kişi kap-kacaklarda su varsa bunları dökmeli ve yeniden doldurmalıdır. Bu eylemin altında yatan neden ise su üzerinden kap-kacak ya da kovanın sahibi olan kişinin evine ölümün uğrayabileceğine ilişkin inançtır (Zaripova Çetin 2009: 121).

Türkiye'nin Sivas bölgesinde bulunan Abdallı Köyü yakınında yer alan Abdal Baba türbesini ziyaret edenlerin de oradaki sudan içmekte ve şifalı olacağı inancıyla üstlerine dökmekte oldukları bilinmektedir (Gökbel 2002: 1-16).

Yukarıda bahsedilenlerden hareketle Türkiye ile Hakasya arasında Şamanizm'in içinde yer alan su ile ilgili inanışlar bağlamında sosyo-kültürel devamlılık sürecinin sürdüğünden söz edilebilir. Literatür taraması sonucunda ulaşılan bu ve diğer tespitlerin bir anket üzerinden test edilmesi, Türkiye ile Hakasya arasında törenler ve inanışlar boyutunda sosyo-kültürel devamlılık sürecinin irdelenmesi bu çalışmanın ana amaçlarından biridir.

Umay Kültü

Çok eski dönemden beri Türkler geleneksel inançları gereği çocuklar üzerinde koruyuculuk işlevi gören ve çocuk doğumunu sağlayan kut verme işlevinden sorumlu olan güç olarak Umay'a inanmışlardır (İnan 1968: 24-27'den aktaran Kalafat 1995: 83).

Önceki çalışmalarında Saadettin Gömeç tarafından yalnızca Türklere özgü bir kahraman ya da bir melek olduğu ortaya konmaya çalışılan ve 2011 yılında çıkan en son çalışmasında da yeniden "kahraman bir Türk anası ya da kadını" olduğu olasılığı Gömeç tarafından dile getirilen (Gömeç 2011: 36) Umay motifinin Türk toplumlarında inançsal boyutta çok eski dönemlerden beri yaşatıldığı araştırmacılarca kabul edilmektedir. Tıpkı Türklerin mitoloji ve inançsal dünyasında önemli bir yer tutan kurdun İslami kutsal metinlere dayanarak İç Asya'ya gönderilen bir peygamber olabileceğini dile getiren Gömeç (2011: 36) gibi Tanyu, Orkun, Sinor ve diğer araştırmacılar da Umay'ı bir melek olarak algılamaktadırlar (Belli 2003: 47).

Öte yandan Bernştam, Kafesoğlu, Clausen, İnan, Ögel, Abramzon, Roux, Divitçioğlu, Çoruhlu, Skobelev (Belli 2003: 47) gibi Umay'ı bir tanrı olarak kabul eden araştırmacılar da vardır. En kuzeyde yaşayan Türk halklarından Saha Yakut asıllı tanınmış araştırmacı N. K. Antonov (1971: 130'den aktaran Vasilyev 2011: 56-63)'a göre eski Türklerde Umay bir ana tanrıça adıydı.

Bununla birlikte Türk dünyasının ilk ansiklopedi yazarı olan tanınmış Türk düşünürü ve bilgesi olarak da kabul edilen Kaşgarlı Mahmut'un Türkler tarafından Umay'a "tapınıldığı" takdirde çocuk sahibi olunabileceğine ilişkin sözleri ayrıca önemlidir (Kaşgari 1928: 1, 23'ten aktaran Belli 2003: 48). Bu sözler aslında kaynağı ne olursa olsun Umay Ana'nın X-XI. yüzyıllarda dahi kutsal bir varlık olarak algılandığını ve kendisine tapınıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Öyle ki Bilge Tonyukuk yazıtının kuzey yüzünde yer alan tümcede tanrı ve kutsal yer-su gibi kavramlarla

aynı sırada ve tanrıdan hemen sonra yer alması (Orkun 1936: 1, 113, Sertkaya-Alyılmaz-Battulga 2001: 227'den aktaran Belli 2003: 47) Köktürklerde de Umay'ın inançsal gelenekte önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Yukarıda bahsedildiği üzere Umay Ana'nın "kahraman bir Türk kadını" ya da "bir melek" (Gömeç 1992: 20; 1997: 68) olduğu fikirleri ileri sürülmüşse de Umay kültünün inanç olarak hala yaşatıldığı Güney Sibirya'da bu kültürel değer, çocuklara kut veren bir ilahi güç, bir Kam/Şaman tarafından yeni doğacak çocuğa kut vermesi için başvurulan bir tanrısal makam olarak algılanmaktadır (Sagalayev 1991: 91'den aktaran Ergun 2011: 133-146). Nitekim Beydili (2005: 478) de eski Türklerde peygamber, kutsal kitap kavramları olmadığı gibi melek anlayışının da bulunmadığını vurgulamaktadır. Çarlık Rusyası döneminde devlet tarafından Sibirya'ya sürgüne gönderilen Vatslav L. Seroşevskiy ise Saha Türklerinin arasında 1880 yılının baharından itibaren 12 yıl yaşamış ve bu halkın kültürü üzerine yaklaşık 800 sayfalık araştırmasını 1894'te tamamlayıp 1896 yılında yayımlamıştır (Stepanov 1993: XIII-XVIII). Alan araştırması neticesinde birinci el kaynaklara ulaşabilen, eşi de bir Saha Yakut olan ve Saha Türkçesine de vakıf olan Polonya asıllı araştırmacı (Stepanov 1993: XIII-XVIII) melek ya da melekler kavramının Yakut Türkleri için XIX. yüzyılda dahi yabancı olduğunu vurgulamaktadır (Seroşevskiy 1993: 629).

Bunun yanı sıra Hakas Türklerinin geleneksel Kamlık inanç sistemine göre Imay İne (Umay Ana) hem gökyüzü sakinlerinden biri hem de dağlardaki mağaraların koruyucusu olarak algılanmaktadır (Ergun 2011: 133-146).

Altay Türklerinin Umay'ı bir tanrıça olarak algıladıklarını, hatta Han'ın kendi anasını da Umay'a benzettiğini belirten ve bu tanrıçanın kavramsal boyutta Altay Türklerinde günümüze kadar yaşadığını ifade eden Barthold (2004: 17, 105), Kaşgarlı Mahmut'un Umay'ı anne karnındaki bebeği koruyan bir ruh olarak tanımladığını belirtmiştir. Bundan da öte Barthold (2004: 53) Şaman inancında melek kavramının bulunmadığını, bunun ise harici misyonerlerin (Maniheizm, İslam ve Hristiyanlık) işini zorlaştırdığını ve onların bu melek kavramını belirtmek üzere yabancı bir sözcük olan "ferişte" sözcüğüne başvurmak durumunda kaldıklarını yazmıştır. Türklerde "melek" kavramının olmayışı konusunda Barthold'un görüşünü Kaşgarlı Mahmut da desteklemektedir (Barthold 2004: 53).

Bu gün de Umay (Imay, Omay, Nomay) kavramı "Tanrı Umay" an-

lamında Hakas Türkçesinde kullanılmaya devam etmektedir (Butanayev 1999: 163-230). Altay Türklerinin geleneksel inanç sistemini araştıran N.S. Grebennikova'ya (2004: 26-27) göre eski Türkler döneminde önemli bir tanrıça olan Umay yalnızca hayırsever bir ruh değil, aynı zamanda ölen kişilerin ruhlarını da alan bir çeşit "ölüm meleği"dir. İ. Kafesoğlu'na (2004: 302) göre de eski Türk yazıtlarında geçen Umay sözcüğüyle bir tanrıçanın anlatılmasına yönelik yorum yapılabilir.

Kamlık inancının yeni bir ıslah hareketi olarak da tanımlanabilecek olan Burhancılık inancı çerçevesinde Hakas Türklerinde *Imay* (*Umay, Numay, Omay*) *İce, Imay Hadın* ya da *Imay İne* olarak adlandırılan Umay tanrıçanın adındaki Umay sözcüğü etimolojik olarak eski Türk-Moğolca'da "1. ana rahmi; 2. dölyatağı; 3. döleşi/meşime/etene" anlamlarına gelen "umay" kavramına dayanmaktadır (Butanayev 2003: 179, BSRMMRS 2006: 825).

Umay konusunda Hakas etnograf S. D. Maynagaşev'in görüşlerine de yer verilmelidir. Ona (Maynagaşev 1913; Gladışevski'de 2004: 12-13) göre Hristiyanlık inancının Hakas bozkırları yerlisi Türkler üzerinde etki sahibi olduğunu ve maneviyat dünyasında büyük dönüşümlere yol açtığını tespit etmek olanaklıdır. Nitekim Ortodoks Hristiyanlığın yoğun etkisi altında Hakas Türkleri esas olarak eski inanç sistemlerini terk etmemekle birlikte eski ve yeni inanç sistemlerinin ikisini bir arada yaşatmaktaydılar. Eski inançlarına ait algılamaların atılması yerine Abakan bozkırlarındaki Türkler bu algılamaları yeni inançlarının etkisiyle yeniden yorumlamakta ve zamana uygun bir biçimde algılamaya geçmekteydi. Bu konuda Maynagaşev (1913; Gladışevski'de 2004: 12-13) şu örneği vermiştir: "...Şamanlıkta insanın doğumundan itibaren özel bir koruyucusu olan bir ruh kavramı vardır. Minusinsk yerlileri onu "Umay" olarak adlandırmaktadır. Şimdiyse Hristiyanlık fikirlerinin yeni etkisi üzerine yerliler, papazın sözünü ettiği koruyucu meleğin o [yani, Umay'ın - TBD] olduğunu söylemektedir". Yani görüldüğü gibi, Umay Ana kavramının yerli Türklerde melek kavramına dönüşmesi Hristiyanlığın etkisiyle olmuştur (Gladışevski 1992: 41-42). Aksi takdirde daha önce anlatılanlara dayanarak geleneksel Kamlık inancında bu tür bir kavramın yer almadığı söylenebilir.

Bu örnek üzerinden de açıklanmaya çalışıldığı gibi farklı Türk halkları, "doğuma yardım eden, dünyaya gelen çocukları koruyan, bolluk ve bereket getiren" Umay Tanrıça ile ilgili bu kültü çeşitli adlar altında (Umay, Imay, May, vs.) zaman ve mekâna göre uyarlamalar yapmak suretiyle günümüze dek korumuş ve yaşatmıştır (Ergun 2011: 133-146).

Umay kültünün ne zaman ortaya çıktığı sorusu ise yanıt bulunması oldukça güç bir sorudur. Yine de araşırmacılar söz konusu bu inançsal geleneğin kökünün nereye dayandığı konusunda kimi önerilerde bulunabilmektedirler.

Nitekim Butanayev, Umay Tanrıça'nın doğal tapınağının Hakas topraklarında Umay adıyla bilinen Imay-Tas (*Umay-Taş*) Dağı'nda bulunması nedeniyle söz konusu bu Umay kültünün ilk ortaya çıkış bölgesinin Sayan-Altay Dağlık bölgesi olabileceği görüşünü ileri sürmektedirler (Butanayev 2003: 187). Bu bilgiler ışığında Umay Kültünün eski Türk döneminde kağanlık kurmuş olan Yenisey Kırgızları dönemiyle ilişkili olduğu tahmin edilebilir.

Tanınmış Sovyet Türkologlarından N.A. Baskakov ile ünlü Hakas bilimcilerinden A.İ. İnkijekova-Grekul tarafından derlenen ve 1953'te yayımlanan *Hakasça-Rusça Sözlük*'e göre Hakas Türkçesinde de "tanrıça, yeni doğan bebeklerle küçük çocukların koruyucusu" anlamına gelen *Imay* (H.R.S. 1953: 330, H.O.S. 2006: 1040) ve Şaman anlamına gelen *Ham* (H.R.S. 1953: 270, H.O.S. 2006: 795) sözcükleri vardır. Hakas Türkçesinde *imay, umay, numay, omay* olarak kullanılmakta olan Umay sözcüğü: 1. Çocuk doğumuna koruyuculuk eden tanrıçanın adı Umay, 2. Emzirme yaşında olan çocuğun ruhu/canı Omay, 3. Bebek kafasının üstündeki bıngıldak (yumuşak bölge/*fontnelle*/ *Fonticulus*) Imayah/Numayah, 4. Bebeği Umay gibi koruduğuna inanılan döleşi (*afterbirth*). Pala Imayı (Çocuk Umay'ı) gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Butanayev 1999: 230).

Eski Türkler döneminde yaşayan ve bu dönemde etkin bir biçimde kullanılan Türk dilinde de döleşi Umay Ana'nın adı gibi *umay* adı altında bilinmekteydi (D.T.S. 1969: 611'den aktaran Karmışeva 2009: 212).

Çocuklara kut veren ve doğumla doğum yapanı koruyan, çocukları kollayan bir kutsal varlık olduğuna inanılan Umay Ana aynı zamanda Türk halklarında ateş ile de özdeşleştirilmekteydi (Tokarev 1964: 256-263, Dırenkova 1927: 140, Jukovskaya 1993: 147-148'den aktaran Karmışeva 2009: 213). Ateş kültü bağlamında çocuk doğuran kadın ocağa tutunmaktaydı. Bunun nedeni ise ateşin de evi ve aileyi koruyan, kötülüklere karşı savunan bir kutsal güç olarak algılanmasıyla ilgilidir. Bu yüzden Karategin Kırgızlarında da ateş Umay Ana kültüyle alakalandırılmaktaydı (Karmışeva 2009: 213).

Sayan ve Altay Dağlarında yaşayan Türk halklarında Umay Ana simgesel boyutta ok ve yay motifiyle birlikte tasvir edilmekteydi. Bunun nedeni de doğum esnasında doğurana yardım ettiğine inanılan Imay İce (Umay

Ana)'nin olumsuz güçlere karşı önlemlerini bu yay yardımıyla attığı oklar üzerinden aldığına ilişkin yaygın inançtı (Gemuyev ve Lvova 1989: 150-151'den aktaran Ergun 2011: 133-146).

Yukarıda kısaca sözü edilen ve Hakaslarda *pala icezi* (çocuk annesi) olarak da bilinen Umay Ana tarafından sağlanan bu koruma, anne ve babanın belirli koşulları gözetmelerine de bağlanmıştır. Kut, yani yaşam gücü, bu davranış sınırlarının ötesine taşan, yani olumsuz olarak değerlendirilebilecek davranışlarda bulunan veya inanılanın aksine belirli yasak davranışlardan kaçınmayan velilerin çocuklarından Umay tarafından geri alınabilmekte, bu ise yeni doğan bebeğin ölümüne yol açabilmektedir. Türkiye'de de izleri gözlemlenen bu inanışın bir benzeri Hakas Türklerinde mevcuttur. Söz gelimi Hakaslarda hamilelik ve doğum esnasında uyulması gereken veya beklenen belirli bir takım davranışların dışına çıkıldığında Umay Ana'nın bebeğin ölümüne sebep olabileceğine ilişkin inancın varlığı dikkat çekmektedir. Tanınmış Rus araştırmacı ve tebligatçı V.İ. Verbitskiy de Güney Sibirya Türklerinde Umay'ın hem olumlu hem de olumsuz anlamda iki vaziyette algılandığını vurgulamıştır. Hakas Türkleri de doğan bebekleri koruyan Ah Imay (Ak Umay) ile doğan bebeklerin ruhunu geri alabilen Hara Imay (Kara Umay) olmak üzere iki karşıt güç tasavvur etmişlerdir (Sagalayev 1991: 67, 69-70'ten aktaran Ergun 2011: 133-146). Kötü Umay tarafından sürekli taciz edilen bir aile, sağlıklı bir çocuk sahibi olabilmek adına eski yerlerinden başka bir yere göç etmekte ya da bu ilahi gücü evden kovmak üzere bir kamın yardımına başvurmaktaydı (Butanayev 1984: 93-105; Butanayev'de 1998: 159).

Çok çocuklu ailelerin saygın bir yere sahip olduğu Hakas topraklarında hamile bir kadın yerli toplumda bir takım yasaklamaları içeren özel bir önlemler çemberi içerisinde korunmaktaydı. Nitekim hamile Hakas kadınının bağcık ya da kement üzerinden adım atması, başka bir hamile kadının evinde bulunması pek hoş karşılanmamaktaydı; çünkü bu gibi durumlarda Umay Tanrıça'nın olumsuz bir davranışta bulunabileceği inancı hâkimdi (Butanayev 1998: 157).

Anadolu'nun Erzurum bölgesinde araştırmacı Bilge Seyidoğlu tarafından toplanan masallarda ise çocukların ve ailenin koruyucusu olan ve bazen ruh bazen de tanrı olarak kabul edilen Umay'ın işlevleri leylekler tarafından yerine getirilmektedir (Ergun 2011: 133-146).

Türk halklarında ebelik kültürü bağlamında da Umay kültü önemli bir yer tutmakta, bu anlamda sosyo-kültürel devamlılığın canlı bir parçasını oluşturmaktadır. Örneğin, Hakas Türklerinde ebelik kültürü bağlamında-

ki bazı inançsal pratikleri Sagalayev'den aktaran Pervin Ergun (2011: 133-146), yeni doğan bebeklerin göbek bağlarını "kutsal kayın ağacı ile kesen ebeler"den söz etmektedir. Viktor Butanayev (1998: 159) ise Sayan-Altay Türkleri kız bebeklerin göbek bağlarının makasla, erkek bebeklerinkinin ise bıçakla kesildiğini ifade ettikten sonra yukarıda aktarılanın aksine Hakas Türklerinde göbek bağı kesme işleminin kayın ağacıyla değil, mutlak bir biçimde kayın ağacından yapılan bir tahta üzerinde gerçekleştirildiğini vurgulamaktadır. Bu noktada belirtilmesi gerekmektedir ki, Ergun tarafından yapılan aktarmada ya da kaynakta bir karışıklık söz konusu olabilir; çünkü "kutsal kayın ağacı" ile göbek bağının kesim işleminin oldukça zahmetli olabileceği kolaylıkla tahmin edilebilmektedir.

Doğumun üçüncü günü göbek düğünü (*kin toyı*) adlı bir etkinlik kapsamında döleşi gömülmeden önce Hakas Türklerinde üzerlik otu işlevi gören *irben* otuyla tütsü yapıldıktan sonra ebe söz konusu göbek bağının üzerini toprakla örtmekteydi. Ardından da doğum yapan kadını bu yerin etrafında güneşi takip edecek biçimde dolaştırmaktaydı. Her bir turun sonunda ise doğum yapan kadın "Imay İce [Umay Ana], çocuklarını koru! Çocuğumun anası [yani, döleşi], çocukların sağlıklı olsun! Çocuğumun anası, belim pekişsin! Çocuğumun anası, gücünü bana ver!" demekteydi (Butanayev 1998: 164).

Bu bilgilere ek olarak Hakas Türklerinde bir ebe yeni doğan çocuğun göbek bağını keserken "Ben kesmiyorum, Umay Ana kesiyor. Çok yaşa!", sözlerini söylemek zorundaydı (Butanayev 1984: 93-105'den aktaran Butanayev 1998: 159). Söz konusu bu inançsal uygulamanın da dâhil olduğu doğum sürecinde etkin rol alan ebelerin bu pratiklerini sosyo-kültürel devamlılık süreci bağlamında Anadolu'da görebilmekteyiz. Nitekim Umay Ana'nın yerine Fatma (Fadime) Ana olarak bilinen ilahi güce seslenen Anadolu ebeleri doğum yaptırmadan önce "Bu benim elim değil, Fatma Ana'nın elidir!" sözlerini dile getirmektedirler (Ergun 2011: 133-146). Böylece adı değişmiş olsa dahi inanış ve tören boyutunda Umay Ana motifinin hem Türkiye hem de Hakasya topraklarında günümüzde de yaşatıldığı ifade edilebilir.

Tacikistan topraklarında yaşayan ve uzun zaman boyunca Özbekler ve Tacikler gibi Orta Asya'nın yerleşik halklarıyla sosyo-kültürel etkileşim halinde bulunan Karategin Kırgızlarında da Umay kültü ile ilgili izler gözlemlenebilmektedir. Karategin Kırgızlarında 1950'li yıllarda bile hamile kadınlara doğum esnasında yardım eden ve ebe (*emçi*) olarak bilinen bir çeşit geleneksel doğum uzmanı olan, ayrıca Umay Ana ile aslında eş an-

lamlı bir isim olması tahmin edilen *Kindik Ene* (Göbek Ana)'ye saygı gösterilmekteydi. Söz konusu bu ebeye doğum süreci esnasında yardım eden iki kadından (genelde doğum yapanın yakın akrabası olan) biri, içinde un olan bir kâseyi doğuran kadının başı üstünde tutmakta, bir diğeri de bu kabın üzerinde bir tuz parçası kırmakta, bir yandan da "Umay enanıñ hakiga" (Umay Ananın hakkına/payına) sözlerini söylemekteydi. Ardından söz konusu kâse ebeye verilmekteydi (Karmışeva 2009: 211, 212).

Ebelik kurumu yukarıda anlatıldığı gibi hem Sibirya'da bulunan Hakasya'da hem de Orta Asya'da ve Türkiye'de Türk kültürü bağlamında önemli bir yere sahiptir. Bunun nedeni ise Türk dünyasında ebeye, Umay Ana'nın insanların yaşadığı dünyadaki bir eşi, bir çeşit kopyası ya da temsilcisi gözüyle bakılmasıyla ilgilidir. İşte bu nedenle Karategin Kırgızlarında Umay Ana'nın hakkı doğumlarda yardım eden ebeye verilmekteydi. Birçok Türk halkında ise çocukları koruyan ve doğumun iyi geçmesini sağlayan, Umay'ın bir temsilcisi konumunda bulunan ebenin katılımı olmadan çoğunlukla doğum yapmaktan kaçınılmaktaydı. Doğum yapılacaksa mutlaka ebenin katılımı sağlanmaktaydı. Ebenin katılımının söz konusu olmadığı doğumun ise sonuç bakımından risk taşıdığı inancı oldukça yaygındı (Karmışeva 2009: 212). Burada da görüldüğü gibi Hakasya ile Türkiye topraklarında hem Umay kültü hem de ebelik kurumu bilinçli ya da aksi şekilde hala yaşatılmaktadır.

Akşam ve Gece ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Karanlık çöktükten sonra gece geç saatlerde ateşi dışarıya vermeme gibi bir inançsal uygulama, Türkiye'nin kimi bölgelerinde İslam öncesi dönemden kalma sosyo-kültürel miras olarak varlığını sürdürmektedir (Araz 1995: 66-67).

Abakan yerlisi Hakas Türklerinde de buna benzer bir biçimde güneş battıktan sonra ev sahipleri ateşi evin dışına çıkarmaktan kaçınmaktaydı, çünkü böyle bir eylemin ev hanesinin sahip olduğu mutluluğun da yok olmasına yol açacağına ilişkin bir inanç vardı (Butanayev 2003: 174).

Günümüzde Türkiye'de son Türk konar-göçerlik yaşam tarzının temsilcileri olarak kabul edilen Sarı Keçililerde de akşam vaktinde evden dışarı ve aynı zamanda dışarıdan da evin içine herhangi bir nesnenin verip alınmamasıyla ilgili bir inançsal uygulamanın devam ettiği bilinmektedir. Özellikle evin içinde genelde en çok bulunan yiyecek ve içecek nesnelerinin karanlık çöktükten sonra dışarıya verilmemesi ve dışarıdan da hiçbir şeyin alınıp evin içine getirilmemesine ilişkin olarak Sarı Keçililerin oldukça katı bir tutum içinde oldukları söylenebilir (Sağlam 2005: 73-98).

Türkiye'nin Kastamonu yöresinde de tırnakların karanlık vakitlerde ve özellikle gece zamanında kesilmemesine ilişkin bir uygulama varlığını sürdürmektedir. İnançsal anlamından belki de yoksun kalan ya da araştırmacılar tarafından tespit edilemeyen bu uygulama kapsamında aydınlık vakitlerde kesilen tırnakların da rastgele atılmamakta, bir yerlerde bırakılmamakta, bunun yerine yakılmakta ya da toprağın altına gömülmekte olduğu ifade edilebilir (Abdulkadiroğlu 1987: 5).

Yemek Kültüründe İnançsal İzler

Hakas Türklerinin geleneksel yemek kültüründe et için bir hayvan kesildiğinde kemikler asla kırılmamaktadır. Bunun yerine et ve kemikler eklemlerden ayrılmaktadır. Geleneksel Hakas Kamlık inanç sistemine göre kesilen (ya da kurban edilen) hayvanın kemikleri baltayla kırıldığında söz konusu malın sahibinin de uğur ve mutluluk konusunda bir kayba uğrayabileceğine ve mallarında ileriki zamanlarda ciddi sıkıntıların doğabileceğine inanılmaktaydı. Ayrıca hayvan kemiklerinin kırılmamasına ilişkin davranış kalıbının altında yatan neden ise Yenisey toprakları yerlisi Türklerde Şamanlık inanç sistemine göre eklemlere uygun biçimde parçalanmış bir hayvanın ölümden sonra yeniden dünyaya geleceğine, yeniden doğacağına ilişkin bir inanç ve algı olarak tanımlanabilir (Butanayev 1998: 130).

Altay Dağlarından yüzyıllar önce ayrılan ve günümüzde Hakas Türklerinden binlerce kilometre uzakta yaşamını sürdüren Türkiye Türklerinde de yukarıda anlatılan geleneğe uygulama yönünden oldukça benzeyen pratikler mevcuttur. Nitekim Türkiye'nin Kastamonu yöresinde de yeni doğan çocuklar için bir kurban kesilmesi esnasında hayvanın kemiklerinin kırılmamasına, kemiklerin "yalnız mafsallardan" birbirinden koparılmasına özen gösterilmektedir. Kastamonu yerlisi Türklerin bu biçimde kesilen kurbanın pişirilmesini de kapsayan geleneksel yemek kültürünün altında yatan neden ise hayvanın kemiklerinin mafsallarına uygun olarak değil de rastgele kırılarak parçalandığında çocuğun sağlığı için ciddi sorunlar belirebileceğine ilişkin inançtır. Tam tersine mafsallara uygun bir biçimde birbirinden ayrılan kemikler çocuğun sağlığının da yerinde kalmasına bir çeşit vesile olacağı ile ilgili bölgede yaygın bir inanış mevcuttur (Abdulkadiroğlu 1987: 1-18).

Adlar

Sadettin Gömeç (1992: 20; 1997: 68) gibi kimi araştırmacılar tarafından "kahraman bir Türk kadını" ya da "bir melek" olması olasılığı üzerinde durulan Umay konusunda birbirinden çok farklı görüşler mevcuttur. Eski Türk döneminde dünya görüşünün temelinin Kamlık inancına dayalı olduğunu savunan kimi araştırmacılar üst dünyanın en önemli tanrısının Tengri (gök) olduğunu ve eski Türklerin bu geleneği, yani "gök kültünü" Hunlardan miras olarak devraldıklarını, ikinci en önemli tanrının ise Umay olduğunu ve Orta dünyanın en önemli tanrısı, ruhu ya da ruhlarının da Yer-Su olarak bilindiğini ifade etmektedirler (Derevyanko 2002: 209, 210). Ancak mühim olan nokta, bu tartışmalardan ziyade eski Türk döneminde de mevcut bir değer olan Umay kültünün inançsal boyutta olmasa da bir sosyo-kültürel devamlılık örneği olarak günümüz Türkiye'sinde aileler tarafından kız çocuklarının ad seçimlerinde tercih edilmesidir. Asya'nın ortasında ise Umay adı her ne kadar bir isim olarak yaygın olmasa da, bu sosyo-kültürel olgu inançsal boyutta varlığını devam ettirmektedir. Ayrıca Umay kültü ve adı Hakas Türkleri arasında inançsal boyuttaki varlığının yanı sıra yer adı olarak da korunmuştur. Hakas Cumhuriyeti'ndeki en büyük şehirlerden biri olan Sayanogorsk yakınlarında bulunan *Amay* (Hakasça Imay-Tas) dağı ya da bir başka yerde bulunan *Omay Hazın Tağ* (Umay Kayın Dağ) bunun en isabetli örneklerindendir (Butanayev 2006: 146).

Bu örneklere benzer şekilde Kazak topraklarında da Umay kavramı yer adlarına yansımıştır. Kazakistan Cumhuriyeti'nin Akmola Bölgesi'nde Kumay adlı bir ırmak mevcuttur. Tanınmış Kazak araştırmacı Ayman Dosımbayeva (2013: 10, 159)'ya göre bu suyolunun adıyla Umay kavramı arasında bir eşanlamlılık veya anlam yakınlığı söz konusudur. Dolayısıyla bu örnekten de görüleceği üzere Umay olarak bilinen bir kutsal gücün adının sosyo-kültürel devamlılık sürecinde oynadığı rol oldukça önemlidir.

Aynı şekilde Sayan-Altay bölgesinde (Hakas, Altay, Tıva, Şor, vd.) kutsal birer varlık olarak kabul edilen ve inanılan Ülgen ve Erlik'in adlarının Anadolu Türklerinde kişi isimleri olarak varlığını sürdürmesi de konumuz açısından ilgi çekicidir. Özellikle bu iki soyadı gibi Şaman soyadlarının Türkiye'deki mevcudiyetinin böyle bir sosyo-kültürel süreklilik kapsamında kabul edilebileceği söylenebilir. Bununla ilgili olarak şunlar söylenebilir. XX. yüzyılın ilk yarısında Türkiye'de bu soyadları kabul edilirken halk farkında olmasa dahi bir gereksinim sonucu olarak Türkçe sözcüklerden oluşan soyadları türetilirken belirli bir sosyo-kültürel süreklilik ve bütünlük bilinciyle hareket edilmiş olması pek olasıdır.

Adların sosyo-kültürel sürekliliğe katkısına bir başka örnek ise Musevi Türkler olan Karaylardan verilebilir. Türklerin "eski" inanç sisteminde "yegâne Tanrı" olan Ülgen, günümüzde Musevilik inanç sistemine mensup olan söz konusu Karay Türklerinin dinsel yaşamında oldukça ilginç bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Karaylar, Yahudi dilindeki orjinalinde "Selam İsrael, Tanrı birdir, bizim Tanrımızdır" anlamına gelen "kelime-i şehadeti", "Selam Sema Ülgen Gök Tanrı Tanrı hepimizindir" şeklinde ifade etmektedirler (Kaşgarlı 1990: 36; Kalafat'ta 1998: 8).

Baykal Gölü civarındaki Hilokskiy ilçesinde bulunan Arey Irmağı havzasında Şaman adlı bir dağ bulunmaktadır. Günümüzde hala bu isimle anılan bu dağdaki Geç Neolitik-Erken Bronz Çağı'na tarihlendirilen bir mağarada Şaman davuluyla Şaman resimleri dâhil olmak üzere çok sayıda petroglif bulunmaktadır. Araştırmacılar tarafından bu mağaranın bir çeşit tapınak olduğu sanılmaktadır (Konstantinov 2002). Bu örnekte de inançsal boyuttan başlayıp günümüze dek en azından isim olarak devam eden sosyo-kültürel bir süreklilik gözlemlenebilmektedir.

Sibirya bölgesinden Kamlıkla ilgili olması ihtimali pek yüksek olan bir örnek daha verilebilir. Çarlık zamanında Tomsk Vilayeti Kuznetsk Uyezdi'nde yaşayan, ancak XIX. yüzyıl içerisinde çoğu Ruslaşıp asimile olan *Kamlar* adlı bir etnik grup bulunmaktadır. Hakas Türklerinin kuzeyinde yurt edinen ve bir zamanlar Hakas olarak kayıtlara geçen, 2002 yılındaki genel nüfus sayımına göre toplam 656 kişi olan Çulım Türklerinin konuştuğu dilin bir lehçesi ya da ağzı konumunda bulunan bu Kamlar topluluğunun adı çok ilgi çekicidir ([http://lingsib.unesco.ru/ru/languages/chulym.shtml.htm] [http://lingsib.iea.ras.ru/en/languages/chulym.shtml], Erişim Tarihi: 03.10.2005)

Kamlar anlamına gelen "Xamnar" aşireti (*söök*) Hakas Türklerinde günümüzde de varlığını sürdürmektedir (Butanayev vd. 2008: 600). Sağay, Haas, Hızıl ve Şorlardan oluşan Hakas halkının *Hızıl* (Kızıl) kabilesinin içinde yer alan *Hamnar* (Kamlar) aşiretinin *Uluğ Hamnar* (Ulu Kamlar) ve *Kiçig Hamnar* (Küçük Kamlar) gibi alt aşiret grupları da mevcuttur (Butanayev 1999: 176).

İnançsal boyutun dışına taşarak varlığını kişi ismi olarak değil, yerleşim yeri adı olarak devam ettiren örnekler çoğaltılabilmektedir. Türkiye'nin muhtelif yerlerinde Kaman ve özellikle Kamlık adını taşıyan yerleşim yerleri, dilbilimsel olarak ispatlanmış değilse dahi konumuz açısından yine de önem arz etmektedir. Kaman adını taşıyan yerleşim yerleri Türkiye coğrafyasında birkaç ilde mevcuttur. Bunlar Kırşehir, Bartın, Kayseri, Osmaniye ve Sivas il-

leridir (Büyük Türkçe Sözlük [http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=kaman&ayn=tam]). Örneğin Kırşehir'e bağlı Kaman İlçesi'nin adı hakkında "Türkler'in ilk dini olan Şaman dininden" geldiğine ilişkin görüşler ve bu görüşün karşıtı fikirler ileri sürülmektedir; çünkü bu konuda çalışan araştırmacılar arasında ortak görüş mevcut değildir (Kaman İlçesi Kaymakamlığı, Erişim tarihi: 18.06.2007 [http://www.kaman.gov.tr/index.php?option=com_content&task=view&id=142&Itemid=210], Öz 1953). Ek olarak, "xaman" sözcüğünün Hakasça'daki anlamının "yönetim, iktidar, erk" olduğunun belirtilmesi de yerinde olacaktır (H.O.S. 2006: 795).

Bu konuda 02 Eylül 2014 günü gerçekleştirilen bir telefon görüşmesinde Türkiye'de Kaman adını taşıyan bir köyle ilgili bilgi elde edilmiştir. Osmaniye İli'ne bağlı Bahçe İlçesi sınırları içerisinde bulunan bu Kaman[38] köyünün varlığını kendisi de Kamanlı olan polis memuru Yusuf Sağlam[39] (40 yaşında) bildirmiştir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Kaman adını taşıyan yerleşim birimlerinin etimolojik açıklaması konusunda kesinlik yoktur; ancak Türkiye'nin Samsun İline bağlı Havza ilçesi sınırları dâhilinde başta Çon boyu olmak üzere zamanında Orta Asya'dan birçok boyun geldiği Kamlık Köyü de bu bağlamda değerlendirilmelidir (Büyük Türkçe Sözlük [http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=Kaml%FDk&ayn=tam]). Yine bu yerleşim yerinin adı konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Bunlardan biri de Kamlık adının geleneksel Türk inanç sistemi Kamlık'tan geldiğine ilişkindir. Burada yer verilen bu görüş aynı zamanda daha çok itibar görmesi bakımından özellikle konumuz bağlamında oldukça ilgi çekicidir (http://site.mynet.com/kamlikilkogretimokulu/kamlik/id10.htm).

Türkiye Türkçesindeki anlamının tam olarak bilinmediği bir boy adı olan yukarıdaki Çon sözcüğünün benzerlerinin hem Türk dünyasının en kuzeyinde yaşayan Saha Türklerinde hem de en doğusunda yaşayan Türklerden olan Hakaslarda da bulunması ise dikkate değerdir.

---

38 Türkiye'deki bütün yerel yönetimler hakkında bilginin toplandığı bir portal olan ve Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü'nce T.C. Kalkınma Bakanlığı'nın desteğiyle sağlanan http://www.yerelnet.org.tr/ adresine başvurulduğunda 1561 yılında yaylalık bir bölgede kurulmuş olan söz konusu Kaman köyündeki 173 hanede 2000 yılı itibariyle 262'si kadın ve 250'si de erkek olmak üzere toplam 512 kişilik nüfusun yaşadığı görülmektedir. Kaman köyü, İlçe merkezine 15 km, İl merkezine de 48 km uzaklıkta konumlanmaktadır [http://www.yerelnet.org.tr/koyler/koy.php?koyid=307720] (erişim: 03.09.2014/11:23).

39 Bu konuda aracılığı Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY) Genel Sekreterliği İdari, Mali ve Hukuki İşler Daire Başkanı Sancar Mülazımoğlu (Kırşehir, Mucur İlçe Merkezi, 06 Mayıs 1963 doğumlu) yapmıştır.

Seroşevskiy ve başka pek çok araştırmacı tarafından Saha Türklerinin güneyden geldikleri ile ilgili varsayım ya da kabul bağlamında çok sayıda dilsel ve kültürel tespit gerçekleştirilmiştir. Seroşevskiy'in yapıtında geçen ve "halk" anlamına gelen *con/djon* sözcüğü (Seroşevskiy 1993: 455, 456) bu noktada dikkate değerdir. Günümüz Saha Türkçesinde *dyon* olarak geçen bu sözcük "halk/insanlar/sakinler/nüfus/akraba/yakınlar" anlamlarını taşımaktadır (Y.R.S. 1972: 131). Aynı anlamları veren *çon* sözcüğünün günümüzde Hakas Türkçesinde (H.O.S. 2006: 986) de yaşatılması sosyo-kültürel devamlılık sürecinin gösterilmesi bakımından çok önemlidir Zaten Minusinsk bölgesinde yaşayan Tatarlarda, yani Hakas Türklerinde de "cemiyet/cemaat/halk" anlamında kullanılan *con* sözcüğünün varlığına Seroşevskiy'in kendisi de dikkat çekmektedir (Seroşevskiy 1993: 456). Yine Seroşevskiy, Böthling'e dayanarak *con* sözcüğünün "halk" anlamıyla Moğol dilindeki varlığından da söz etmektedir (Seroşevskiy 1993: 456).

Yukarıda yer alan Kamlık köyüne ilişkin olarak ulaşılabilen bilgilerden çok daha öncesine ait kaynaklarda da Kamlık adının geçtiği ifade edilmelidir. 1869'da Amasya'da doğan ve Soyadı Kanunu gereği Yasar soyismini alan ve 1939'da İstanbul'da öbür dünyaya geçen (Yılmaz ve Akkuş 1986: XI-XXIII) Abdi-Zade Hüseyin Hüsameddin (1986: 301-302) tarafından kaleme alınan *Amasya Tarihi*'nde Kamlık adıyla bilinen bir nahiye yer almaktadır. Söz konusu bu çalışmada yer alan bir yerleşim bölgesi olan Kamlık Nahiyesi Havza Kazasının kuzey doğu tarafında yer alan, çok tanınan ve eskiden beri bilinen bir yer olarak tarif edilmektedir. Eskiliği konusunda şöyle bir örnek verilmektedir: XIII. yüzyılın ilk yarısında, yani 1249 yılında Selçuklu Emirlerinden Emir el-Hae Veliyyüddin bin Berekat Şah'ın bu nahiyede bir "cami-i şerif" ve bir türbe inşa ettirdiği bilinmektedir (Yasar 1986: 301-302). Bununla birlikte söz konusu bu nahiyenin adının eski kayıtlarda "Kanık Nahiyesi" olarak geçtiği de bilinmektedir. Büyük bir ihtimalle Kamlık adı "Kanklığ" tabirinden yanlışlıkla gelişmiş ve bu biçimiyle yerleşmiş olabilir (Yasar 1986: 302). Kanklığ sözünden Kamlık sözüne ulaşabilmenin açıkçası hiç de kolay olmadığını düşünmemize rağmen, nedeni ne olursa olsun, Kamlık adının bir nahiye adı olarak yaşatılması konumuz açısından büyük bir önem arz etmektedir. Bununla birlikte Kanklığ adının Türklük tarihinde şöyle bir benzerliğinden söz edilebilir. İslam öncesi çeşitli kaynaklarda ve Mahmud el-Kaşgari (2007: 398)'nin Divanü Lugati't-Türk'ünde adı geçen, araba anlamındaki *kağnı* sözcüğüyle de alakalandırılan *Kanglı/Qanglı* boy adıyla yukarıdaki Kanklığ'ın benzerliği dikkat çekicidir.

Hakasça'da "kamlama", yani kam ayini anlamına gelen "xamdıx" (kamlık) (Hakassko-Russkiy Slovar 1953: 270; Hakas-Orıs Söstik 2006: 795) ve "xamdıx/xamnıx" (hamdıh/hamnıh) (Butanayev 1999: 177) sözcüğü mevcuttur.

Kaman sözcüğü ise Hakasçadaki *xaman/haman* sözcüğüne benzemektedir. Söz konusu bu kelime ise "erk/yönetim/hükümet" anlamında kullanılmaktadır (Butanayev 1999: 176).

Bunun dışında Anadolu topraklarında Şamanlık/Kamlık inanç sisteminin izleri olarak değerlendirilebilecek başka bir ilginç örnek de Elazığ İline bağlı Karakoçan İlçesindeki Çan Beldesinde bulunan Şaman köyüdür (Yiğitbaş 1950: 26; Kalafat'ta 1998: 38; Kalafat'ta 2012: 185). İnternet üzerinden yapılan araştırmada esasen Gümüşakar olarak bilinen söz konusu bu köyün günümüzde parantez içinde verilen adı Şamani'dir. Rivayete göre bu isim Kamlık'tan değil, Şam şehrinden kaynaklanmaktadır. Ancak hem bölgenin inançsal konudaki duyarlılıkları hem de başka bir takım gerekçelerden ötürü Şamanlık ile açıklanmasının pek hoş karşılanmayabileceği de göz önünde bulundurularak, tanınmış Türk halkbilimci Yaşar Kalafat tarafından alıntılanan 1950 yılı baskılı kaynakta da yer alan bu köy adının konumuz için anlamlı olduğu söylenebilir.

Öte yandan Anadolu topraklarında zaman içerisinde adları değişime uğratılmış yerleşim birimlerinin ve köy adlarının arasında Şaman sözcüğünün geçtiği yerleşim birimleri de mevcuttur. Örneğin, Şanlıurfa'ya bağlı Suruç İlçesinde eski adı Şaman olan bir köyün adı Zeyrek Köyü olarak değiştirilmiş, bir başka Şaman Köyü de yine aynı yörede Uzgören/Özgören Köyü'ne dönüştürülmüştür (Nişanyan 2010: 332, 516).

Söz konusu değişiklikler ya Türkiye Cumhuriyeti dönemi içerisinde veya bu dönemin hemen öncesinde (resmi belgelerle destekli bir biçimde takip edilebilen) vuku bulmuştur (Nişanyan 2010: IX). Bununla birlikte Nişanyan'ın belirttiğine göre Urfa yöresinde bir zamanlar Fars dillerinden biri olan Kurmançice konuşan ve Şaman adını taşıyan bir aşiret ya da oymaktan söz edilmektedir (2010: 332).

Şaman adı aşiretler boyutunda Türk dünyasına da yabancı değildir. Nitekim Hakas topraklarından binlerce kilometre batıda kalan, Kuzey Kafkasya'da yaşamını sürdüren Karaçay Türklerinin arasında da Şaman adlı bir soyun/aşiretin varlığını sürdürmesi konumuz açısından oldukça ilgi çekici bir durumdur. Gerçi daha önce tanınmış Avrupalı araştırmacı J.Klaproth'un bu aşiretin adını "Chaban" (Şaban) olarak kayda geçirdiği de ifade edilmektedir. Ancak söz konusu bu aşiretin Şaban adı zaman içerisinde Şaman'a dönüşmüş

olabilir (Tavkul 2009: 229-230). Bu adın geçirdiği değişimlerden ziyade, söz konusu Karaçay aşiretinin adının günümüzde hala Şaman olarak geçmesi mühimdir. Aynı zamanda yöredeki insanların Şaman kelimesinin kavram olarak neyi ifade ettiği ve hangi inanç sisteminden geldiği ya da en azından İslam inancı dışındaki bir inanç sisteminden geldiğinin farkında olmaları da konumuz bağlamında ilgilenilen sürece ayrı bir katkı sağlamaktadır.

Bunun dışında "Kutsal Kuş ve Hayvanlar" başlıklı bölümde üzerinde durulmuş olan hayvan adlarıyla kurulan kişi adlarından da anlaşılabileceği üzere Türk toplumları yüzyıllar boyunca bu isimler üzerinden bir çeşit sosyo-kültürel devamlılık sürecini yaşatmıştır. Günümüzde Anadolu topraklarında Selçuklu ve Osmanlı Türkleri döneminde olduğu gibi içinde kurt ve pars/bars hayvanlarına ilişkin motifleri yansıtan kişi adlarının veya soyadlarının kullanılmaya devam etmesi yukarıda anılan bu kültürel devamlılığın hala sürdüğünün sağlam birer kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Türklerin gittikleri her yere eskiden yaşadıkları bölgelerdeki Türkçe yer isimlerini de taşımaları ve yeni topraklarda bu isimleri yaşatmaları bilinen bir gerçektir. Çok eski dönemlerde Güney Sibirya ve Moğolistan coğrafyasında yaşayan Türk toplumlarından kuzeye doğru ayrılan günümüz Saha Türklerinin ataları da bu genellemenin içinde bir istisna değildir. Ancak Sibirya'nın en ücra köşelerindeki yer isimlerinin, su isimlerinin, dağ isimlerinin Türkleştirilmesini sağlayan güçlerden biri de bu toprakları fethetmekle meşgul olan Rus Kazakları olmuştur. Rusya'nın Sibirya'yı fethi sürecinde çok sayıda Türk kökenli insan gibi Saha Türkleri de Rus Kazakları saflarında yer almışlardır. Özellikle güç takviyesinin zor olduğu bölgelerde Rus Kazakları kısa bir zaman içerisinde yerli Türklerle yaptıkları evlilikler neticesinde Türkleşmişlerdir. Bunun dışında çok sayıda yerli Türk ve batıdan gelen Türkler de şu ya da bu biçimde Rus Kazaklarının arasına katılmışlardır. İşte bu karmaşık güç Sibirya ve Rusya'nın uzak doğusuna ilerledikçe bu insanların Türkçe yer isimlerini de yaydıklarını, hatta "Sibirya coğrafya terminolojisinin Türkleşmesine" vesile olduklarını söylemek olanaklıdır (Seroşevskiy 1993: 188-189). Bu durum, hem Rusça hem de Anadolu Türkçesinde yazılmış olan ilgili literatürde özgünlüğünü hala koruyan önemli tespitlerden biri niteliğindedir.

ARAŞTIRMANIN BULGULARI

Daha önceki bölümlerde ifade edildiği gibi ana hipotezlerimizin yanı sıra bu çalışmamızın üzerinde önemle durduğu iki nokta vardır. Bu hususlara aşağıda bir kez daha yer verilmektedir:

1) Teorik anlamda bu konudaki literatüre bakarak Türk kültüründe Şamanizm'in var olup olmadığını ortaya koymak,

2) Uygulamalı çalışma ile bunun sosyal gerçeklikteki yansımalarını ortaya koymak.

Bununla birlikte çalışmamızda belirli bir A noktasından B ve diğer noktalara geçildikçe ya da zaman içerisinde ulaşıldıkça bu noktalardaki sosyal ve kültürel gerçekliklerin benzer veya farklı olabildiği görülmüştür. Bu durum göz önünde bulundurularak, konu hem esasen Güney Sibirya'da yaşayan Hakas hem de çoğunlukla Anadolu'da yaşayan Türklerin algısı seviyesinde ancak anketle ölçülebileceği için nicel bir araştırma yöntemi tercih edilmiştir.

Zaten Pitirim Sorokin'in Sosyo-Kültürel Hareketlilik kuramına göre geliştirilen araştırma modelimizde yer alan A noktasından temsili bir D noktasına veya tersine cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinin toplumsal boyutta farklı yansımalara sahip olabileceği pek muhtemeldir.

Bunu yapabilmek içinse hem Asya'nın ortasında yaşayan Hakas Türklerinin hem de Ön Asya'da yerleşik Türkiye Türklerinin görüşlerine başvurulmuştur. Araştırma modelimizde yer alan A noktasından D noktasına kadar sosyo-kültürel gerçekliğin yansımalar düzleminde farklılık gösterip göstermediğini algı seviyesinde ortaya koyabilmek adına nicel araştırma yöntemi tatbik edilmiştir. Bunun için 170 kişilik örneklem Rusya Federasyonu'na bağlı Hakas ülkesinden ve 180 kişilik örneklem de Türkiye'den seçilmiştir. Örneklem seçiminde farklı yaş, cinsiyet, meslek, eğitim ve dinden (Hakas Cumhuriyeti için) kişilerin seçilmesine dikkat edilmiştir.

Araştırmamız kapsamında hazırlanan anketler esas itibariyle hem Ön Asya'da bulunan Türkiye'de hem de Rusya Federasyonu içerisinde Güney Sibirya'da bulunan Hakas Cumhuriyeti'nde uygulanmıştır.

Elde edilen anket sonuçları, sorularla birlikte sosyal bilimler için özel istatistik programı olarak tanınan SPSS programına tek tek geçirilmiştir.

Ardından da söz konusu bu program yardımıyla anket kapsamında yer alan sorulara verilen yanıtlar ışığında hem ülke bazında genel frekans yüzde değerleri hesaplanmış, hem de Ki-kare analizi üzerinden ülke bazında farklılıkların olup olmadığı hesaplanmış, bütün değerler tablolar halinde gösterilmiştir.

Başlangıçta genel değerlendirmeler yapılırken sonraları sadece ülkeler bazında yapılan değerlendirmelere yer verilmiştir. Bunu etkileyen husus ise Türkiye ve Hakas topraklarında araştırma konumuz bağlamında farklılıkların olup olmadığını, varsa bunların ne gibi istatistiki verilerle ifade edildiklerini tespit edebilmek olmuştur.

Bununla birlikte yine konu bağlamında ilgili inanış veya uygulamanın nereden geldiğinin, yani İslam/Hristiyanlık, Şamanlık, Batıl İnanç veya Gelenek'ten mi geldiğinin istatistiki olarak değerlendirilmesine özen gösterilmiş, değerler de ülkeler bazında tablo halinde gösterilmiştir.

Burada şu hususun da belirtilmesi gerekmektedir: Türkiye'den katılanların neredeyse hiçbiri (%0,6) inançsal kimlik olarak Hristiyanlığı, Hakas topraklarında ise (%0,6) nerdeyse hiç kimse dini kimliği olarak İslam'ı belirtmemiştir. Bununla birlikte ankete katılan Türklerden %60,0'ı dinini İslam diye belirtirken Hakaslarda ise Hristiyanlığı inançsal kimliği olarak işaret edenlerin oranı %27,1 çıkmıştır. Bu yüzden İslam ve Hristiyanlık için ayrı başlıklar açmak yerine şu veya bu uygulamanın geldiği kaynak olarak Türkler için önerilen inanç sistemleri içinde Hristiyanlık seçeneğine yer verilmezken bu anlamda sadece İslam belirtilmiştir. Aynı biçimde Hakaslar için bu noktada İslam'a hiç yer verilmezken onun yerine Hristiyanlık seçeneği konulmuştur. Nitekim önerilen bu seçeneklerin dışında bildirimde bulunmak isteyen anket katılımcıları için ucu açık yanıtlama seçeneği de sunulmuştur. Sonuç olarak şu veya bu inanış ve/veya uygulamanın kökeninin nereden geldiği konusunda dört seçeneğin içerisinde İslam ve Hristiyanlık için ayrı haneler açmak yerine İslam/Hristiyanlık biçiminde ortak haneler konulmuştur. Varsayım üzerine atılan bu adımın anketlerimizin sonuçlarına göre de teyit edildiği görülmüş ve yukarıda izah edilmeye çalışılmıştır.

Tabii burada ifade edilmelidir ki, Türklerden hiç kimse mensup olduğu dini Şamanlık olarak belirtmemişken, özellikle Hakasya'da inançsal kimliğini Şamanlık olarak belirtenlerin oranı %5,3 olmuştur. Ancak Hakasların içerisinde aynı zamanda kendi inançsal kimliğini şöyle ifade edenlere de rastlanmıştır: Şamanlık/Hristiyanlık: %0,6, Budizm/Şamanizm: %0,6, Hristiyanlık/Şamanlık: %3,5.

Türkiye'den ve Hakas topraklarından iştirak eden katılımcıların bir kısmının da dini inancının olduğunu belirttiği; ancak mensup olduğu inançsal kimliğini şu veya bu nedenden ötürü ifade etmemiş olduğu tespit edilmiştir. Bu durumun oranı Türkiye'de %25,0, Hakasya'da ise %53,5'tir. Böyle bir sonucun karşısında bu istatistiki değerler, "Dini inancı olup mensup olduğu inançsal kimliğini belirtmeyenler" olarak tanımlandıktan sonra değerlendirilmiştir.

Hakaslar için anketimiz Rusça olarak hazırlanmıştır; çünkü Hakasların büyük bir bölümü ana dili olan Hakasçayı ya hiç bilmemekte ya da ana diline bir noktaya kadar vakıfsa dahi yeterince bilmemektedir.

Cinsiyet

Aşağıda SPSS paket programı yardımıyla anketimizde yer alan sorular temelinde elde edilen veriler analiz edilmiş ve bu işlemlerin sonuçları tablolar halinde verilmiştir.

Anketimize Türkiye ve Rusya Federasyonu'na bağlı Hakas Cumhuriyeti'nden katılanların genel niteliklerine yönelik ilk 9 soruyla ilgili verilerin ardından anketimizde yer alan esas sorularla ilgili istatistikler de aktarılmıştır.

Tablo 1. Örneklem Grubunun Cinsiyete Göre Dağılımı

			Ülke		Toplam
			Türkiye	Hakasya	
Cinsiyet	Kadın	Sayı	98	113	211
		%Satır	46,40%	53,60%	100,00%
		%Sütun	54,40%	66,50%	60,30%
		Toplam	28,00%	32,30%	60,30%
	Erkek	Sayı	82	57	139
		%Satır	59,00%	41,00%	100,00%
		%Sütun	45,60%	33,50%	39,70%
		Toplam	23,40%	16,30%	39,70%
Toplam		Sayı	180	170	350
		%Satır	51,40%	48,60%	100,00%
		%Sütun	100,00%	100,00%	100,00%
		Toplam %	51,40%	48,60%	100,00%

Tablo 1'den de görüldüğü üzere anket yoluyla gerçekleştirmiş olduğumuz araştırmaya iştirak eden katılımcıların içerisinde ülkelere göre kadın

ve erkek dağılımı aşağıdaki biçimde vuku bulmuştur: Türkiye'den anketimize katılanların toplam sayısının içinde 98 kişi kadın (%54,4) ve 82 kişi de erkektir (%45,6). Hakasya'dan ise katılımcıların toplam sayısının içinde kadınların 113 kişi (%66,5), erkeklerin de 57 kişi (%33,5) olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte Şamanlık, İslam ve Hristiyanlık dışındaki tüm inançsal kimlikler Türkiye için İslam adı altında, Hakasya için de Hristiyanlık altında toplanmıştır. Bu sebeple ankette yer alan şu veya bu gelenek, uygulama veya inanışın kökünün nereye dayandığı konusundaki sorular için cevap olarak yalnızca dört seçenek verilmiştir. Bu seçenekler ankette İslam/Hristiyanlık, Şamanlık, Batıl İnanç ve Gelenek olarak gösterilmiştir. Bu nedenle İslam/Hristiyanlık seçeneğini işaretleyen Türklerin İslam'ı, Asya'nın tam ortasında bulunan Güney Sibirya'da yaşayan Hakasların da Hristiyanlık'ı seçtiği anlaşılmaktadır. Nitekim ülke değişkeni çözümlemelere katıldığında bu durum çok daha netlik kazanmaktadır.

Yukarıdaki tablodan da görülebileceği üzere Türkiye'den 180 ve Hakas'tan 170 olmak üzere toplam 350 deneğin katıldığı bu anket çalışmasına iştirak ederek en çok destek verenler toplamda %60,3 oranıyla kadınlar olmuştur, erkeklerin ise %39,7 ile kadınlara nazaran çok daha düşük seviyede katılımda bulunmuş oldukları ifade edilebilmektedir.

Buna ek olarak Hakasların içerisinde cinsiyetler bazında ankete katılım şöyle gerçekleşmiştir: Kadınlar (%66,5), erkekler (%33,5). Türklerin içerisinde ise anlamlı oranlar şu şekilde vuku bulmuştur: Kadınlar (%54,4) ve erkekler (%45,6). Sonuç olarak her iki toplumdan da kadınların çok daha aktif, erkeklerin ise ülkeler bazında kadınlara kıyasla daha düşük oranda bu anket çalışmasına katkıda bulundukları ifade edilebilir.

Örneklemin cinsiyet, yaş gruplarına ve ülkelere göre katılımına bakıldığında ise şöyle bir kompozisyon ortaya çıkmaktadır:

Ankete gönüllü bir biçimde katılımcı olarak iştirak eden kadın ve erkekler 18-34, 35-54 ve 55 yaş üstü olmak üzere toplamda üç öbektedeğerlendirilebilir. Bunlardan birinci grubun ülke ve cinsiyete göre oluşumu şu şekildedir: Türkler: kadın (%62,0) ve erkek (%38,0); Hakaslar: kadın (%67,7) ve erkek (%32,3). İkinci öbek ise şu kompozisyonda gerçekleşmiştir: Hakaslar: kadın (%62,3) ve erkek (%37,7). Ayrıca Türklerde bu kadın (%50,0) ve erkek (%50,0) olarak vuku bulmuştur. Üçüncü (55 ve üstü) yaş kümesinde de katılım şu biçimdedir: Türklerde kadın (%43,3) ve erkek (%56,7) iken, Hakaslarda ise kadın (%100) ve erkek (%0,0).

Aşağıdaki tablodan yola çıkıldığında yukarıda yer verilen araştırma verilerine göre ülke bazında ve cinsiyete göre katılımın aktifliği bakımından Hakaslardan kadınların özellikle 18-34 ile 35-54 yaş gruplarında öne çıktığı görülmektedir.

Tablo 1.1. Örneklemin Ülke * Cinsiyet * Yaş Oranları						
Yaş Öbekleri				Cinsiyet		Toplam
				Kadın	Erkek	
18-34	Ülke	Türkiye	Sayı	49	30	79
			Ülke içinde %	62,00%	38,00%	100,00%
			Cinsiyet içinde %	43,00%	49,20%	45,10%
		Hakasya	Sayı	65	31	96
			Ülke içinde %	67,70%	32,30%	100,00%
			Cinsiyet içinde %	57,00%	50,80%	54,90%
	Toplam		Sayı	114	61	175
			Ülke içinde %	65,10%	34,90%	100,00%
			Cinsiyet içinde %	100,00%	100,00%	100,00%
35-54	Ülke	Türkiye	Sayı	34	34	68
			Ülke içinde %	50,00%	50,00%	100,00%
			Cinsiyet içinde %	44,20%	56,70%	49,60%
		Hakasya	Sayı	43	26	69
			Ülke içinde %	62,30%	37,70%	100,00%
			Cinsiyet içinde %	55,80%	43,30%	50,40%
	Toplam		Sayı	77	60	137
			Ülke içinde %	56,20%	43,80%	100,00%
			Cinsiyet içinde %	100,00%	100,00%	100,00%
55-üstü	Ülke	Türkiye	Sayı	13	17	30
			Ülke içinde %	43,30%	56,70%	100,00%
			Cinsiyet içinde %	72,20%	100,00%	85,70%
		Hakasya	Sayı	5	0	5
			Ülke içinde %	100,00%	0,00%	100,00%
			Cinsiyet içinde %	27,80%	0,00%	14,30%
	Toplam		Sayı	18	17	35
			Ülke içinde %	51,40%	48,60%	100,00%
			Cinsiyet içinde %	100,00%	100,00%	100,00%

Hem Hakasların hem de Türklerin katıldığı 18-34 yaş grubu içerisindeki kadınlarda çoğunluk Hakaslarda %57 iken, Türklerde katılım genel cinsiyet klasmanında kadınlarda %43,0 olarak gerçekleşmiştir. Bu anlam-

da erkeklerde de bu yaş grubunda Türkler %49,2 iken, Hakaslarda katılım küçük bir farkla olsa dahi (%50,8) ile daha yüksek oranda gerçekleşmiştir,

35-54 yaş öbeğinde ise katılımda farklılık görülmektedir. Bu grupta yine Hakas kadınları katılım bakımından daha yüksek ilgi gösterirken (%55,8) Türk kadınlarında bu oran %44,2 biçiminde vuku bulmuştur. Erkek katılımcılara gelindiğinde ise bu yaş kategorisinde Türklerin %56,7 ile çok daha yüksek bir katılım sağlamış olduklarını ifade edebiliriz. Bu yaş grubundaki Hakasların oranı ise %43,3'tür.

55 ve üstü yaş grubunda ise anketimize katılım üstünlüğünün hem kadın hem de erkek cinsiyeti kategorisinde yukarıdaki tablodan da anlaşılabileceği üzere Türklere ait olduğu ifade edilebilir.

Örneklemin Medeni Duruma Göre Dağılımı

Tablo 2. Örneklem Grubunun Ülkelere Göre Medeni Durumu

			Ülke		Toplam
			Türkiye	Hakasya	
	Bekâr	Sayı	70	58	128
		%Satır	54,70%	45,30%	100,00%
		%Sütun	41,70%	34,30%	38,00%
		Toplam	20,80%	17,20%	38,00%
	Evli	Sayı	87	94	181
		%Satır	48,10%	51,90%	100,00%
		%Sütun	51,80%	55,60%	53,70%
		Toplam	25,80%	27,90%	53,70%
	Boşanmış	Sayı	4	13	17
		%Satır	23,50%	76,50%	100,00%
		%Sütun	2,40%	7,70%	5,00%
		Toplam	1,20%	3,90%	5,00%
	Eşi Ölmüş	Sayı	6	1	7
		%Satır	85,70%	14,30%	100,00%
		%Sütun	3,60%	0,60%	2,10%
		Toplam	1,80%	0,30%	2,10%
	Ayrı yaşıyor	Sayı	1	3	4
		%Satır	25,00%	75,00%	100,00%
		%Sütun	0,60%	1,80%	1,20%
		Toplam	0,30%	0,90%	1,20%
		Sayı	168	169	337
		%Satır	49,90%	50,10%	100,00%
		%Sütun	100,00%	100,00%	100,00%
		Toplam	49,90%	50,10%	100,00%

Örneklem grubumuzda 13 kişi medeni durumunu belirtmemiştir. Bu ise toplamın içerisinde yüzde 3,71'lik bir orana denk gelmektedir. Cevapsız olarak nitelendirilebilecek söz konusu bu grup hariç tutularak medeni durumunu belirtenlerin üzerinde durulmuştur. Medeni durumunu belirtenlerin ülkeye göre karşılaştırmasında ise, Türkiye örnekleminin yarısı evli (% 51), yarıya yakını ise (% 41) bekârdır. Benzer şekilde Hakasya örnekleminin de yaklaşık yarısı evli (% 55) iken bekâr olanların oranının (% 34) Türkiye'ye göre çok daha düşük bir seviyede olduğu anlaşılmaktadır.

Örneklemin Yaş Dağılımı

Tablo 3. Ülkelere Göre Örneklemin Yaş Gruplarının Dağılımı

			Ülke		Toplam
			Türkiye	Hakasya	
Yaş	18-34	Sayı	79	96	175
		Satır %	45,10%	54,90%	100,00%
		Sütün %	44,60%	56,50%	50,40%
		Toplam %	22,80%	27,70%	50,40%
	35-54	Sayı	68	69	137
		Satır %	49,60%	50,40%	100,00%
		Sütün %	38,40%	40,60%	39,50%
		Toplam %	19,60%	19,90%	39,50%
	55-üstü	Sayı	30	5	35
		Satır %	85,70%	14,30%	100,00%
		Sütün %	16,90%	2,90%	10,10%
		Toplam %	8,60%	1,40%	10,10%
Toplam		Sayı	177	170	347
		Satır %	51,00%	49,00%	100,00%
		Sütün %	100,00%	100,00%	100,00%
		Toplam %	51,00%	49,00%	100,00%

Araştırmamıza Türkiye ve Hakasya'dan iştirak eden katılımcıların toplam üç yaş grubu altında kümelendikleri görülmektedir. Bunların içerisinde 18-34 yaş grubunun, örneklemin yaklaşık % 50'sini; 35-54 yaş grubunun ise yaklaşık % 40'ını, 55 ve üstü kümesinin de % 10'unu oluşturduğu görülmektedir. Ülkeler bazında bakıldığında Türkiye'den katılımcıların içinde en büyük kitleyi 18-34 yaş grubu oluştururken, Hakaslarda da bu anlamda en öne çıkan kümeyi aynı yaş grubuna dâhil katılımcıların meydana getirdiği göze çarpmaktadır.

Örneklemin Eğitim Durumuna Göre Dağılımı

Anket çalışmamıza katılan Türk ve Hakasların eğitim profilleri hakkında aşağıdaki tabloya bakılabilir:

Tablo 4. Ülkelere Göre Katılımcıların Eğitim Düzeyi

			Ülke		Toplam
			Türkiye	Hakasya	
Eğitim Düzeyi	Okur-yazar değil	Sayı	5	0	5
		Satır %	100,00%	0,00%	100,00%
		Sütün %	2,90%	0,00%	1,50%
		Toplam %	1,50%	0,00%	1,50%
	Okur-yazar	Sayı	3	3	6
		Satır %	50,00%	50,00%	100,00%
		Sütün %	1,80%	1,80%	1,80%
		Toplam %	0,90%	0,90%	1,80%
	İlkokul mezunu	Sayı	20	0	20
		Satır %	100,00%	0,00%	100,00%
		Sütün %	11,70%	0,00%	5,90%
		Toplam %	5,90%	0,00%	5,90%
	Ortaokul mezunu	Sayı	9	0	9
		Satır %	100,00%	0,00%	100,00%
		Sütün %	5,30%	0,00%	2,70%
		Toplam %	2,70%	0,00%	2,70%
	İlköğretim mezunu	Sayı	14	1	15
		Satır %	93,30%	6,70%	100,00%
		Sütün %	8,20%	0,60%	4,40%
		Toplam %	4,10%	0,30%	4,40%
	Lise mezunu	Sayı	37	13	50
		Satır %	74,00%	26,00%	100,00%
		Sütün %	21,60%	7,70%	14,70%
		Toplam %	10,90%	3,80%	14,70%
	Meslek Lisesi mezunu	Sayı	2	21	23
		Satır %	8,70%	91,30%	100,00%
		Sütün %	1,20%	12,50%	6,80%
		Toplam %	0,60%	6,20%	6,80%
	Yüksekokul mezunu	Sayı	14	2	16
		Satır %	87,50%	12,50%	100,00%
		Sütün %	8,20%	1,20%	4,70%
		Toplam %	4,10%	0,60%	4,70%
	Üniversite mezunu	Sayı	49	109	158
		Satır %	31,00%	69,00%	100,00%
		Sütün %	28,70%	64,90%	46,60%
		Toplam %	14,50%	32,20%	46,60%
	Lisansüstü mezunu	Sayı	18	19	37
		Satır %	48,60%	51,40%	100,00%
		Sütün %	10,50%	11,30%	10,90%
		Toplam %	5,30%	5,60%	10,90%

Toplam	Sayı	171	168	339
	Satır %	50,40%	49,60%	100,00%
	Sütün %	100,00%	100,00%	100,00%
	Toplam %	50,40%	49,60%	100,00%

Bu tablodan da görülebileceği gibi ankete gönüllü olarak katılan Türkler içerisinde eğitim düzeyi bağlamında en kalabalık kitleler olarak sırasıyla "üniversite mezunu" (%28,7), "lise mezunu" (%21,6) ve "ilkokul mezunu" (%11,7) kategorileri yer almaktadır.

Bu konuda Hakasların içerisinde en önde yer alan üç öbek ise şu biçimde vuku bulmuştur: "üniversite mezunu" (%64,9), "meslek lisesi mezunu" (%12,5) ve "lisansüstü mezunu" (%11,3).

Pek tabii olarak bu çalışmada toplam 339 kişinin eğitim düzeyi profiline yer verilebildiği ve ankete katılanların toplam sayısının 350 kişi olduğu göz önüne alınmalıdır. Aradaki 11 kişi bu anlamda kendini tanımlamamış veya tanımlamaktan özellikle kaçınmış olabilir.

Örneklemin Meslek Durumu

Tablo 5. Örneklemin Meslek Durumu

			Ülke		Toplam
			Türkiye	Hakasya	
Mesleği	Uzmanlık gerektiren meslekler	Kişi sayısı	29	102	131
		Bu öbek toplamının içindeki %	22,10%	77,90%	100,00%
		Ülke bazında %	19,00%	64,20%	42,00%
		% Toplam	9,30%	32,70%	42,00%
	Memur	Kişi sayısı	24	11	35
		Bu öbek toplamının içindeki %	68,60%	31,40%	100,00%
		Ülke bazında %	15,70%	6,90%	11,20%
		% Toplam	7,70%	3,50%	11,20%
	Nitelikli işçi	Kişi sayısı	8	9	17
		Bu öbek toplamının içindeki %	47,10%	52,90%	100,00%
		Ülke bazında %	5,20%	5,70%	5,40%
		% Toplam	2,60%	2,90%	5,40%
	Niteliksiz işçi	Kişi sayısı	4	1	5
		Bu öbek toplamının içindeki %	80,00%	20,00%	100,00%
		Ülke bazında %	2,60%	0,60%	1,60%
		% Toplam	1,30%	0,30%	1,60%
	Serbest meslek	Kişi sayısı	21	13	34
		Bu öbek toplamının içindeki %	61,80%	38,20%	100,00%
		Ülke bazında %	13,70%	8,20%	10,90%
		% Toplam	6,70%	4,20%	10,90%
	Diğer	Kişi sayısı	67	23	90
		Bu öbek toplamının içindeki %	74,40%	25,60%	100,00%
		Ülke bazında %	43,80%	14,50%	28,80%
		% Toplam	21,50%	7,40%	28,80%

Total	Kişi sayısı	153	159	312
	Bu öbek toplamının içindeki %	49,00%	51,00%	100,00%
	Ülke bazında %	100,00%	100,00%	100,00%
	% Toplam	49,00%	51,00%	100,00%

Örneklerm grubundaki meslek gruplarıyla ilgili olarak yukarıdaki tablodan da anlaşıldığı üzere anket katılımcılarının içerisinde ülkelere göre önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Nitekim Hakasya'daki örneklemin meslek kümelerine göre en büyük grubu "Uzmanlık gerektiren meslekler"e mensup kişilerin (% 64,2) meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Türkiye'deki örneklem grubunda ise bu kümenin yalnızca % 19,0'luk bir oranından oluştuğu görülmektedir.

Doğum Yeri

Tablo 6. Örneklemin Doğum Yerine Göre Dağılımı

			Ülke		Toplam
			Türkiye	Hakasya	
Doğum Yeri	Köy	Kişi sayısı	62	96	158
		Bu öbek toplamının içindeki %	39,20%	60,80%	100,00%
		Ülke bazında %	37,60%	57,50%	47,60%
		% of Total	18,70%	28,90%	47,60%
	Kasaba	Kişi sayısı	6	13	19
		Bu öbek toplamının içindeki %	31,60%	68,40%	100,00%
		Ülke bazında %	3,60%	7,80%	5,70%
		% of Total	1,80%	3,90%	5,70%
	İlçe	Kişi sayısı	32	10	42
		Bu öbek toplamının içindeki %	76,20%	23,80%	100,00%
		Ülke bazında %	19,40%	6,00%	12,70%
		% of Total	9,60%	3,00%	12,70%
	Şehir	Kişi sayısı	45	47	92
		Bu öbek toplamının içindeki %	48,90%	51,10%	100,00%
		Ülke bazında %	27,30%	28,10%	27,70%
		% of Total	13,60%	14,20%	27,70%
	Büyükşehir	Kişi sayısı	19	0	19
		Bu öbek toplamının içindeki %	100,00%	0,00%	100,00%
		Ülke bazında %	11,50%	0,00%	5,70%
		% of Total	5,70%	0,00%	5,70%
	Yurtdışı	Kişi sayısı	1	1	2
		Bu öbek toplamının içindeki %	50,00%	50,00%	100,00%
		Ülke bazında %	0,60%	0,60%	0,60%
		% of Total	0,30%	0,30%	0,60%

Total	Kişi sayısı	165	167	332
	Bu öbek toplamının içindeki %	49,70%	50,30%	100,00%
	Ülke bazında %	100,00%	100,00%	100,00%
	% of Total	49,70%	50,30%	100,00%

Bu tabloya göre ülke bazında ele alındığında araştırmaya katılanların içerisinde Hakasların büyük çoğunluğu kırsal kesimde doğmuştur (% 71,3). Buna karşın katılımcı Türkler için bu göstergenin göreli olarak daha düşük bir seviyede olduğu söylenebilir (% 60,6). Bununla birlikte hem Hakas hem de Türk grubunda doğum yeri şehir olan katılımcıların oranının, doğum yeri kırsal kesim olanlara nazaran daha az olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu yüzdeler sırasıyla % 28,7 ile % 39,4'tür.

Dini İnancın Varlığı

Tablo 7. Ülkelere Göre Örneklemin Dini İnanç Durumu

			Ülke		Toplam
			Türkiye	Hakasya	
Dini İnanç	Var	Sayı	164	80	244
		% Satır	67,20%	32,80%	100,00%
		% Sütun	92,70%	50,60%	72,80%
		% Toplam	49,00%	23,90%	72,80%
	Yok	Sayı	7	60	67
		% Satır	10,40%	89,60%	100,00%
		% Sütun	4,00%	38,00%	20,00%
		% Toplam	2,10%	17,90%	20,00%
	Diğer	Sayı	6	18	24
		% Satır	25,00%	75,00%	100,00%
		% Sütun	3,40%	11,40%	7,20%
		% Toplam	1,80%	5,40%	7,20%
Toplam		Sayı	177	158	335
		% Satır	52,80%	47,20%	100,00%
		% Sütun	100,00%	100,00%	100,00%
		% Toplam	52,80%	47,20%	100,00%

"Dini inancınız var mı" sorusuna ilişkin olarak Türkiye örnekleminin % 92,7'si, Hakasya örnekleminin ise % 50,6'sı dini inancı olduğunu belirtmiştir. Dini inancının olmadığını belirten Türklerin oranı % 4,0 iken Hakasların oranının % 38,0 olduğu göze çarpmaktadır. Bu fark aynı zamanda Şamanlık araştırmaları konusunda ilginç bir zemin sunmaktadır; çünkü araştırmamızın sonucunda inançlı olmak ve olmamak gibi durumların Şamanizm hakkındaki algıyı etkileyip etkilemediği hakkında birtakım yargılarda bulunmak mümkün olacaktır.

Tablo. 7.1 Cinsiyete Göre Hakas ve Türkiye Türklerinin Mensup Oldukları İnançsal Kimlikler

İnançsal Kimlik	Ülke	İst. Değer		Kadın		Erkek	
		f	%	f	%	f	%
İslam	Türkiye	108	60	59	54,6	49	45,4
	Hakasya	1	0,6	1	100	0	0
Şamanlık	Türkiye	0	0	0	0	0	0
	Hakasya	9	5,3	5	55,6	4	44,4
Şamanlık/Hristiyanlık	Türkiye	0	0				
	Hakasya	1	0,6				
Çok karışık	Türkiye	0	0				
	Hakasya	1	0,6				
Dini inancı olup mensup olduğu inançsal kimliğini belirlemeyenler	Türkiye	45	25	25	55,6	20	44,4
	Hakasya	91	53,5	59	64,8	32	35,2
Mezhep	Türkiye	1	0,6				
	Hakasya	0	0				
Alevi	Türkiye	20	11,1	9	45	11	55
	Hakasya	0	0	0	0	0	0
Allah	Türkiye	1	0,6				
	Hakasya	0	0				
Ateistlik	Türkiye	0	0				
	Hakasya	1	0,6				
Budizm	Türkiye	0	0				
	Hakasya	3	1,8				
Budizm/Şamanlık	Türkiye	0	0				
	Hakasya	1	0,6				
Hristiyanlık	Türkiye	1	0,6	1	100	0	0
	Hakasya	46	27,1	36	78,3	10	21,7
Hristiyanlık/Şamanlık	Türkiye	0	0				

	Hakasya	6	3,5				
Hristiyanlık/Katoliklik	Türkiye	0	0				
	Hakasya	1	0,6				
Hinduluk	Türkiye	0	0				
	Hakasya	1	0,6				
Sufizm	Türkiye	0	0				
	Hakasya	1	0,6				
Tengricilik	Türkiye	1	0,6	0	0	1	100
	Hakasya	4	2,5	0	0	4	10
Tengricilik/Budizm/Hinduizm	Türkiye	0	0				
	Hakasya	1	0,6				
Evrensel dini inanç	Türkiye	1	0,6				
	Hakasya	0	0				
Kendi inancım	Türkiye	1	0,6				
	Hakasya	0	0				

Yukarıdaki tabloda gösterildiği gibi inançsal kimlikler oldukça çeşitlidir; ancak bunların arasında ankete katılanların içerisinde öne çıkan esas kimlikler Türkiye'de İslam (%60,0), Hakas topraklarında ise Hristiyanlık'tır (%27,1).

Türkiye'de inançsal kimliğini İslam olarak belirtenlerin cinsiyetlere göre dağılımı ise şöyledir: Kadın (%54,6), erkek (%45,4).

Hakasların içinde kendini Hristiyanlık mensubu olarak tanımlayanların cinsiyete göre dağılımı ise şu biçimde gerçekleşmiştir: Kadın (%78,3), erkek (%21,7).

Aynı zamanda ankete katılanların içerisinde Şamanlık dinine mensup %0,0 oranında Türkiye Türkü varken, %5,3 oranında Hakas Türkü de kendi inançsal kimliğini Şamanlık olarak tanımlamıştır.

Hakaslarda kendini Şaman dinine mensup olarak tanımlayanların cinsiyete göre dağılımı da şu şekildedir: Kadın (%55,6), erkek (%44,4).

Bunun yanı sıra Türkiye'den ankete katılanların içerisinde kendi inançsal kimliğini Alevilik olarak tanımlayanların oranı %11,1 olarak çıkmıştır.

İnançsal kimliğini Alevilik olarak tanımlayan Türklerin %45,0'i kadın, %55,0'ı ise erkektir.

Bu noktada ilginç olan bir başka husus ise dini kimliğini Tengricilik olarak tanımlayanların oranı Türkiye'de %0,6 iken Hakaslarda bunu ifade

edenlerin oranının %2,5 olarak hesaplanmış olmasıdır. Mensup olduğu inançsal kimliği Tengricilik olarak tanımlayanların cinsiyete göre dağılımı Türkiye'de: kadın %0,0, erkek %100,0; Hakaslarda ise: kadın: %0,0, erkek %100. Burada dikkat edilmesi gereken husus ise Türklerin içinde de Hakasların içinde de hiçbir kadının kendini inançsal kimlik bakımından Tengrici olarak tanımlamamış olmasıdır.

Ayrıca anket çalışmasına gönüllü olarak katılan Türklerin hiçbiri kendini Ateist olarak tanımlamazken, Hakasların %0,6'sı bu anlamda kendisinin inançsız olduğunu belirtmiştir.

"Dini inancı olup mensup olduğu inançsal kimliğini belirlemeyenler" kategorisi ise Türklerde %25,0 olarak vuku bulurken, bu seçenek esasında önemli oranda Hakaslarda gerçekleşmiştir (%53,5). Görüldüğü gibi anket çalışmamıza katılan Hakasların toplam sayısının yarısından fazlası anket doldururken bir inancı olduğunu belirtmiş; ancak bunu somutlaştırmamış veya somutlaştırmaktan kaçınmış ya da inancının var olduğunu ama bu inancını mevcut herhangi bir inanç sistemiyle alakalandırmamayı yeğlemiştir.

Örneklemin Din Bakımından Kendilerini Değerlendirmeleri

Tablo 8. Ülke Bazında Dini İnanç Açısından Kendini Değerlendirme

			Ülke		Toplam
			Türkiye	Hakasya	
Dini inanç açısından kendinizi nasıl değerlendiriyorsunuz	İnançlıyım/ Dindarım	Sayı	40	26	66
		Satır	60,60%	39,40%	100,00%
		Sütun	22,50%	15,60%	19,10%
		Toplam	11,60%	7,50%	19,10%
	İnanırım, ama ibadetlerimi yerine getiremem	Sayı	82	85	167
		Satır	49,10%	50,90%	100,00%
		Sütun	46,10%	50,90%	48,40%
		Toplam	23,80%	24,60%	48,40%
	İnanırım ve ibadetlerimi tam olarak yaparım	Sayı	42	4	46
		Satır	91,30%	8,70%	100,00%
		Sütun	23,60%	2,40%	13,30%
		Toplam	12,20%	1,20%	13,30%
	İnançsızım	Sayı	7	17	24
		Satır	29,20%	70,80%	100,00%
		Sütun	3,90%	10,20%	7,00%
		Toplam	2,00%	4,90%	7,00%
	Diğer	Sayı	7	35	42
		Satır	16,70%	83,30%	100,00%
		Sütun	3,90%	21,00%	12,20%
		Toplam	2,00%	10,10%	12,20%
Toplam		Sayı	178	167	345
		Satır	51,60%	48,40%	100,00%
		Sütun	100,00%	100,00%	100,00%
		Toplam	51.60%	48,40%	100,00%

Araştırmanın gerçekleştirilmesinden önce dini açıdan kendini değerlendirme konusunda bir tahmin yürüttük ve buna göre Türkiye Türkleri Hakas Türklerine nazaran göreli olarak daha dindar bir çizgide olduklarından söz edilebilir. Bu tahmin ise esas olarak her iki halk mensup kimselerin sosyal medyadaki paylaşımları, beğenileri, yorumları, ayrıca kitel iletişim araçları üzerinden gerçekleştirilen yayınlar ve bilgi aktarımları dikkate alınmıştır. Ancak bu konuda özel olarak bilimsel bir araştırma yapılmış değildir. İşte araştırma öncesinde tahminler bu yöndeyken anketler, esasında iki toplum arasında bu konuda oranlar bakımından ciddi farkların olmadığını göstermiştir. Nitekim ankete katılan Türklerin %22,5'i "inançlı/dindar" olduğunu belirtirken, Hakasların %15,6'sı bu seçeneği tercih etmiştir. Bununla birlikte kendini ibadetini yerine getiremeyen inançlı biri olarak algılayan Türklerin oranı %46,1 iken, Hakasların yüzdesi ise %50,9 olarak vuku bulmuştur.

Hem inanan hem de ibadetini tam olarak yerine getiren inançlılar kategorisinde ise Türkler Hakaslara göre çok daha yüksek bir oran yakalamışlardır. Bu konudaki yüzdeler sırasıyla şöyledir: %23,6 ve %2,4.

İnançsızlık konusunda Hakasların %10,2 ile Türklere (%3,9) kıyasla daha yüksek bir seviyede yer aldıkları söylenebilir.

Gelir Düzeyi

Tablo 9. Ülkelere Göre Gelir Düzeyi

			Ülke		Toplam
			Türkiye	Hakasya	
Gelir Düzeyi	Çok iyi	Kişi sayısı	2	1	3
		Bu öbek toplamının içindeki %	66,70%	33,30%	100,00%
		Ülke içinde %	1,20%	0,60%	0,90%
		Toplam %	0,60%	0,30%	0,90%
	İyi	Kişi sayısı	42	20	62
		Bu öbek toplamının içindeki %	67,70%	32,30%	100,00%
		Ülke içinde %	25,00%	12,00%	18,60%
		Toplam %	12,60%	6,00%	18,60%
	Orta	Kişi sayısı	113	110	223
		Bu öbek toplamının içindeki %	50,70%	49,30%	100,00%
		Ülke içinde %	67,30%	66,30%	66,80%
		Toplam %	33,80%	32,90%	66,80%
	Kötü	Kişi sayısı	9	31	40
		Bu öbek toplamının içindeki %	22,50%	77,50%	100,00%
		Ülke içinde %	5,40%	18,70%	12,00%
		Toplam %	2,70%	9,30%	12,00%
	Çok kötü	Kişi sayısı	2	4	6
		Bu öbek toplamının içindeki %	33,30%	66,70%	100,00%
		Ülke içinde %	1,20%	2,40%	1,80%
		Toplam %	0,60%	1,20%	1,80%

Toplam	Kişi sayısı	168	166	334
	Bu öbek toplamının içindeki %	50,30%	49,70%	100,00%
	Ülke içinde %	100,00%	100,00%	100,00%
	Toplam %	50,30%	49,70%	100,00%

Yukarıda yer alan Tablo. 9'a bakıldığında şunları görebilmek olanaklıdır. Ankete hem Türkiye hem de Hakasya'dan katılanların içinde gelir düzeyi bakımından en kalabalık öbeği orta gelir düzeyine sahip kişilerin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu göstergeler sırasıyla Türkiye için % 67,3 ve Hakas için % 66,3'tür.

ÖRNEKLEMİN TÖRENLERLE İLGİLİ PRATİKLERİ: GEÇİŞ DÖNEMLERİ

Anket formu toplam 100 sorudan oluşmaktadır. Bu formları doldururken kimi katılımcıların şu veya bu inanç ya da uygulamanın kökeninin nereden geldiği konusunda birden çok seçenek işaretlemesi nedeniyle bu tarz işaretlemelere konu olan inanç sistemlerinin her ikisi veya üçü ya da dördü birden geçersiz sayılmış, SPSS programına girdi olarak dâhil edilmemiştir. Bu bağlamda söz gelimi anketin 27. sorusunda "Kız isteme geleneğiniz var mı?" sorusunda ele alınmaya çalışılan geleneğin temelini 1. İslam, 2. Şamanlık, 3. Batıl inanç ve 4. Gelenek gibi dört seçenek arasında birden çok yanıtın işaretlenmesi durumunda (örneğin 65 no'lu anket formu) bunların hepsi geçersiz kabul edilmiştir. Buna benzer çok sayıda başka örnek de mevcuttur.

Birçok yerde katılımcıların şu veya bu uygulama ya da inancın geliş kaynağını belirtirken başka seçeneklerle birlikte Şamanlığı da işaretlemiş olmalarına rağmen bu tür birden çok işaretlemeler sayılmadığından, geçerli kabul edilmediğinden bu çeşit bilgi dikkate alınamamıştır.

Oysaki Kamlık/Şamanlık inanç sisteminin işaretlenmiş olması araştırma konusu bakımından çok önemli bir husustur; çünkü bu durum söz konusu işaretlemede bulunan katılımcının algısında başka inanç sistemlerinin yanı sıra Şamanlık/Kamlık dininin veya kültürünün de önemli bir yer işgal ettiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilmektedir.

Ezici çoğunluğun İslam inanç sistemine mensup olduğu bir coğrafyada bu tür motifler oldukça önemlidir. Örneğin 65 no'lu anket formunda yer alan 74 no'lu "Ziyaret ettiğiniz kutsal yerler (adak yerleri, türbeler, çaput bağlanan yerler, vs.) var mıdır?" sorusuna "evet" yanıtını veren bir katılımcı aynı zamanda bu inançsal uygulamanın kökeninin nereden geldiği konusunda İslam ve Şamanizm gibi iki seçeneği birden işaretlemiştir. Aynı biçimde 75 no'lu "Ölüm ötesi dünyaya inanır mısınız?" sorusuna olumlu yanıt veren anket cevaplayıcısı bu anket formunun ilgili yerinde yine İslam ve Şamanizm'i bu inancın kaynaklandığı birer inanç sistemi olarak belirtmiştir. Birden çok seçenek işaretlendiğinde geçersiz kabul edilen bu tür yanıtlar yine de konumuz bakımından çok büyük önem arz

etmektedir.

Bunun yanı sıra ankette yer alan 75 no'lu soru gibi ehemmiyetli bir sualde ölüm sonrası dünyaya ilişkin inancın bir Türkiye yurttaşı olup sadece Şamanizm'e temellendiğini belirten birkaç katılımcı da vardır (bkz. Ölüm ötesi dünyaya ilişkin bir inancın geliş kaynağı ile ilgili tablo).

Belki de şu veya bu uygulama ya da inancın olası geliş kaynağını belirtmek gerektiğinde en çok karmaşıklığı yaşaması açısından Türkiye'den anket sürecine iştirak eden katılımcılardan biri de 78 no'lu anket formunu dolduran kimsedir. Anılan bu kişi ankette yer alan birçok uygulama ve inanışın kaynaklanabileceği inanç sistemini belirtirken birçok yerde birden fazla seçenek işaretlemiş bulunmaktadır.

Örneğin 78 no'lu ankette bu ceaplayıcı nazara inandığını veya nazarla ilgili bir inanış sahibi olduğunu belirttikten sonra, böyle bir inanışın olası geliş kökenleri arasında İslam ve Şamanlık gibi inanç sistemlerini vurgulamış, ayrıca aynı maddedeki konunun kaynaklarına bir de geleneği eklemiştir. Bu konuda pek çok yorum yapmak mümkünse de durumla ilgili en uygun tespit, söz konusu katılımcının inanç ve konumuzla alakalı uygulamalar dünyasında bir içiçe geçmişlik, bir çeşit senkretizm olayı yaşandığına ilişkin yorum yapılabilir.

Öte yandan nazar konusunda net bir görüş sahibi insanlar da mevcuttur. Söz gelimi 81 no'lu anket formunu dolduran katılımcı nazar olayına inanmakta; ancak nazara ilişkin inanış ve uygulamanın tek kaynağı olarak tek tanrıcı İslam inanç sistemini görmektedir.

Aynı zamanda şu veya bu inanış ya da uygulamanın olası geliş kaynağı konusunda 93 ve 91 no'lu anketlerde birçok yerde birden fazla seçeneğin aynı anda işaretlenmiş olduğu da ifade edilebilir.

Katılımcılar şu veya bu inanış ya da uygulamanın kökeninin dayandığı kaynak olarak anket formlarında mevcut dört seçeneğin dışında "Alevilik" gibi bir kaynak belirttiklerinde söz konusu maddelerin ilgili seçeneklerine böyle bir ekleme de yapılmış, böylece ilgili maddelerde seçenek sayısı böyle durumlarda 4'ten 5'e çıkarılmıştır.

Aynı biçimde az önce değinilen anket formunu dolduran kişiye göre büyü ile ilgili inanışın yine tek kaynağı İslam iken, bir önce değerlendirdiğimiz deneğe göre de böyle bir inanış İslam, Şamanlık, batıl inanç ve gelenek ile ilgili olabilir veya belirtilen bu kaynaklardan ileri gelebilir şeklinde ifade edilmiştir.

Yine oldukça ilginç bir başka husus ise 82. ve 83. no'lu anketleri dolduran Alevi Türkler, göbek bağıyla ilgili geleneğin varlığı konusunda

genel hat itibariyle olumsuz yanıt verirken, bunlarla aynı bölgede (Balıkesir'de) ama farklı köyde yaşayan Sünni Türklerin 84 ve 85. no'lu anketlerde aynı konuda olumlu yanıt vermiş olmalarıdır. Burada 82 no'lu anketi dolduranlar arasında yaşça büyük olan kişinin böyle bir geleneği eskiden duymuş olduğunu belirtmiş olması da konumuz bağlamında oldukça ilgi çekicidir.

Bunlara ek olarak anket uygulaması esnasında karşılaşılan önemli hususlar ilgili sorular bağlamında paylaşılmış ve değerlendirilmiştir.

Aşağıda yer alan bölümlerde tablolara yansıtılmış verilerin çözümlenmesi yapılırken, yalnızca bazı durumlarda literatür taraması ile desteklenen ve gerekçelendirilen bir yorumlama yapılmıştır. Bunun nedeni ise daha önceden bu çalışmanın "Araştırmanın Kavramsal Çerçevesi" bölümünde aşağıda yer alan her bir konu ve bu konudaki kavramların oldukça ayrıntılı bir biçimde ilgili literatüre dayandırılmış olmasıdır.

Doğum İle İlgili İnançsal Uygulamalar

Türkiye ve Hakasya'da yaşayan kişilerin çocuk sahibi olmaya ilişkin düşüncelerinin belirlenmesi amacıyla araştırmaya katılan kişilere çocuk sahibi olmanın ne derece "mutluluk" olarak görüldüğü ya da çocuk sahibi olmamanın ne derece "uğursuzluk" olarak algılandığı ve bu inanışın nereden geldiği maddeleri yöneltilmiştir (anketteki soruların içerisinde 10. soru). Araştırmaya katılan kişilerin bu maddelere vermiş oldukları cevaplara ilişkin hesaplanan frekans ve yüzde değerleri Tablo'da gösterilmektedir.

Tablo 10. Ülkelere Göre Çocuk Sahibi Olmaya İlişkin Algı

		Evet		Hayır			
Maddeler	Ülke	f	%	f	%		p
Çocuk sahibi olmak mutluluk	Türkiye	140	77,8	40	22,2		
	Hakasya	128	75,3	42	24,7		0,583
Çocuk sahibi olamamak uğursuzluk	Türkiye	12	6,7	168	93,3		0,010
	Hakasya	26	15,3	144	84,7		

Tablo'da yer alan bilgiler incelendiğinde, araştırmaya Türkiye'den katılan kişilerin %77,8'inin, Hakasya'dan araştırmaya katılan kişilerin ise %75,3'ünün çocuk sahibi olmayı mutluluk olarak algıladıkları belirlenmiştir. Araştırmaya katılan kişilerin çocuk sahibi olmayı mutluluk olarak görmelerinin ülkelere göre anlamlı bir ilişkisi olmadığı ($p>0,05$); başka

bir deyişle hem Türkiye'de hem de Hakasya'da araştırmaya katılan kişilerin görüşlerinin bu bağlamda benzer olduğu tespit edilmiştir.

Tablo incelendiğinde araştırmaya Türkiye'den katılan kişilerin %6,7'sinin, Hakasya'dan katılan kişilerin ise %15,3'ünün çocuk sahibi olamama durumunu bir uğursuzluk olarak görmekte oldukları anlaşılmaktadır. Ülkelere göre çocuk sahibi olamama durumunun anlamlı bir farklılık gösterdiği belirlenmiştir ($p<0,05$). Hakasya'dan araştırmaya katılan kişilerin, Türkiye'den katılan kişilere göre çocuk sahibi olamamayı uğursuzluk olarak algılama düzeylerinin daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Çocuk sahibi olmayı mutluluk olarak görenlerin %43,7'sinin gelenek, %28'inin İslamiyet/Hristiyanlık, %4'ünün Şamanizm ve %1,1'inin batıl inanç kaynaklı kabulle bu düşünceye sahip oldukları tespit edilmiştir.

Tablo incelendiğinde, araştırmaya katılan kişilerin %10,9'unun çocuk sahibi olamamayı uğursuzluk olarak gördüğü saptanmıştır. Çocuk sahibi olamamayı uğursuzluk olarak gören kişilerin %9,4'ünün gelenek, %1,7'sinin ise Şamanizm kaynaklı olduğunu düşünerek bu inanışa sahip oldukları belirlenmiştir.

Araştırmaya katılan kişilerin çocuk sahibi olmaya ilişkin görüşleri genel olarak incelendiğinde; "aile kavramına önem verdikleri" ve bu durumu bir çeşit "mutluluk kaynağı" ya da hayatın anlamı" olarak gördükleri, ayrıca "soyun devamı" amacıyla çocuk sahibi olmayı istedikleri belirlenmiştir. Araştırmaya katılan kişilerin bu kez de çocuk sahibi olamamaya ilişkin görüşleri incelendiğinde ise bunu "Tanrı'nın cezası", "mecburiyet", "uğursuzluk", "isteksizlik" olarak algıladıkları tespit edilmiştir.

Çocuk sahibi olmaya ilişkin düşüncelerin değişkenler bazında incelemesi de yapılmıştır. Bu bağlamda araştırmaya katılan kişilerin ülkeleri, cinsiyetleri, yaşları, eğitim durumları ve gelirlerine göre çocuk sahibi olmaya ilişkin düşüncelerinin farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. Öncelikle araştırmaya katıldıkları ülke bazında kişilerin çocuk sahibi olmaya ilişkin düşüncelerinin farklılık gösterip göstermediğinin belirlenmesi amacıyla Ki-kare testi hesaplanmış ve sonuçlar Tablo'da gösterilmiştir.

Tablo 11. Çocuk Sahibi Olamama Durumunda Geleneksel Uygulamaya Başvurma

			Ülke		Toplam
			Türkiye	Hakasya	
Çocuk sahibi olamama durumunda geleneksel uygulamalarla buna çare arar mısınız	Evet	Sayı	62	33	95
		Satır	65,30%	34,70%	100,00%
		Sütun	40,00%	30,00%	35,80%
		Toplam	23,40%	12,50%	35,80%
	Hayır	Sayı	66	29	95
		Satır	69,50%	30,50%	100,00%
		Sütun	42,60%	26,40%	35,80%
		Toplam	24,90%	10,90%	35,80%
	Hayır, ama eskiden duymuştum	Sayı	26	44	70
		Satır	37,10%	62,90%	100,00%
		Sütun	16,80%	40,00%	26,40%
		Toplam	9,80%	16,60%	26,40%
	Hayır, ama eskiden görmüştüm	Sayı	1	4	5
		Satır	20,00%	80,00%	100,00%
		Sütun	0,60%	3,60%	1,90%
		Toplam	0,40%	1,50%	1,90%
Toplam		Sayı	155	110	265
		Satır	58,50%	41,50%	100,00%
		Sütun	100,00%	100,00%	100,00%
		Toplam	58,50%	41,50%	100,00%

"Çocuk sahibi olamama durumunda geleneksel uygulamalarla buna çare arar mısınız?" sorusuna Türklerin %40'ı olumlu yanıt verirken, Hakasların %30'u "evet" demiştir. Bununla birlikte anketteki bu soruya olumsuz yanıt verdiği halde konuyla ilgili söz konusu geleneksel uygulamaları eskiden duymuş olanların oranı Hakaslarda %40 iken, Türklerde bu gösterge yalnızca %16,7 seviyesinde gerçekleşmiştir.

Bilindiği gibi toplumlarda hamile kadınlarla ilgili geleneksel olarak geliştirilmiş bulunan ve belki de kısmi olarak günümüzde de yaşatılan pratiklerin sayısı hayli fazladır. İşte bunların günümüzdeki durumunu tespit

edebilmek için anketimizde bu konuda da sorular sorulmuştur. Aşağıda da araştırmanın bu konu bağlamındaki sonuçları verilmiştir.

Tablo 12. Hamile Kadınla İlgili Uygulamalar		
	Evet	
Maddeler	f	%
Eşiğe basmama	64	18
Kötü, çirkin ve hasta olana bakmaktan kaçınma	108	31
Tavşana bakmaktan kaçınma	30	8,6
Ölenin evine uğramama	96	27
Kutsal yerleri ziyaret etme	81	23
Dualarda adaklarda bulunma	62	18
Umay Ana'nın hamile kadını koruması	46	13
Hiç duymadım	70	20
Duydum ama uygulamam.	55	16

Yürütülen araştırmaya katılan kişilerin içerisinde "hamile kadın ile ilgili uygulamalar" konusunda (12. soru) verilen yanıtların arasında hem Türkiye hem de Hakasya'nın toplamında insanların %30,9'unun başvurduğu tedbirler arasında en çok "kötü, çirkin ve hasta olana bakmaktan kaçınma" görülürken, %27,4'ünün "ölenin evine uğramama", %23,1'inin de "kutsal yerleri ziyaret etme" gibi eylemlerde bulundukları belirlenmiştir. Bununla birlikte genelde hem Hakasya hem de Türkiye'den araştırmaya katılan kişilerin %20'sinin konuyla ilgili uygulamalar konusunda "hiç duymadım" yanıtını işaretledikleri de görülmektedir.

Tablo. 12.1 Ülkelere Göre Hamile Kadınla İlgili Uygulamalar						
		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Eşiğe basmama	Türkiye	33	18,3	147	81,7	
	Hakasya	31	18,2	139	81,8	0,98
Kötü, çirkin ve hasta olana bakmaktan kaçınma	Türkiye	51	28,3	129	71,1	0,29
	Hakasya	57	33,5	113	66,5	
Tavşana bakmaktan kaçınma	Türkiye	19	10,6	161	89,4	
	Hakasya	11	6,5	159	93,5	0,17
Ölenin evine uğramama	Türkiye	26	14,4	154	85,6	0
	Hakasya	70	41,2	100	58,8	

Kutsal yerleri ziyaret etme	Türkiye	54	30	126	70	
	Hakasya	27	15,9	143	84,1	0
Dualarda adaklarda bulunma	Türkiye	53	29,4	127	70,6	0
	Hakasya	9	5,3	161	95,7	
Umay Ana'nın hamile kadını koruması	Türkiye	10	5,6	170	94,4	
	Hakasya	36	21,2	134	78,8	0
Hiç duymadım	Türkiye	39	21,7	139	77,2	
	Hakasya	31	18,2	139	81,8	0,27
Duydum ama uygulamam.	Türkiye	31	17,2	149	82,8	0,43
	Hakasya	24	14,1	146	85,9	

Örneklemin ülke bazında hamilelik bağlamında "eşiğe basmama" uygulamasına hayatında yer veren veya verebileceğini düşünenlerin oranı Türkiye'de %18,3, Hakasya'da ise %18,2'dir. Araştırma sonucunda elde edilen verilere göre "hamile kadın ile ilgili uygulamalar" kapsamında "eşiğe basmama" olarak tanımlanan uygulamaya evet diyenlerin arasında ülke bazında anlamlı bir farklılık gözlemlenmemektedir ($p>0,05$). Bu bilgiler ise hem Hakas hem de Türkiye topraklarında bu inançsal uygulamanın göreli olarak aynı seviyede yaşatıldığından bahsetmeye olanak vermektedir,

Soru bağlamında "Kötü, çirkin ve hasta olana bakmaktan kaçınma" konusunda şu sonuçlardan söz edilebilir. Hakaslar arasında bu inançsal pratiğe hayatında yer verenlerin oranı %33,5 iken, Türkiye'den katılanların içinden çıkan bu oran %28,3'ye denk gelmektedir. Ki-kare analizine göre ise bu konuda Hakasya ile Türkiye arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($p<0,05$). Bu uygulamanın göreli olarak Hakasların arasında daha çok yaşatıldığını ifade etmek mümkündür.

Örneklemin içinden "Tavşana bakmaktan kaçınma" uygulamasına olumlu bakan veya bunu uygulayan Türklerin oranı %10,6, Hakasların oranı %6,5'tir. Ki-kare tahlili ise bize Hakaslarla Türkler arasında bu konuda anlamlı bir farklılık olduğunu göstermektedir ($p<0,05$). Tahlile göre Türkiye'de tavşana bakmaktan kaçınma geleneğinin daha güçlü bir biçimde yaşatıldığından söz edilebilir. Böylesi bir tespitin elde edilmesi ise araştırmanın en beklenmedik neticelerinden biridir. Hamile kadınlarla ilgili inanılan ve uygulanan korunma amaçlı önlemler bağlamında "Tavşana bakmaktan kaçınma" geleneği hususunda Türkiye'deki kadınların Hakasya'daki kadınlara nazaran çok daha inançlı olup bu geleneği daha güçlü bir biçimde yaşattıkları ortaya çıkmaktadır.

Hamile kadınla ilgili uygulamalar kapsamında ölenin evine uğramama veya uğramaktan kaçınma konusunda Türkiye'den ankete katılan insanların oranı %27,1 olarak görülürken, Hakasya'dan katılanların oranı ise %72,9 çıkmıştır. Ki-kare analizinin sonuçları da bu iki coğrafya arasında büyük farklılıklar olduğunu ortaya koymaktadır ($p<0,05$). Bu sonuca göre Hakasların bu uygulamayı göreli olarak daha yaygın bir biçimde sürdürdüklerinden söz edilebilir.

Soru bağlamında kutsal yerleri ziyaret etme konusunda uygulamada bulunanların ankete katılanların içerisinden Türkiye'de %30, Hakasya'da ise %15,9 oranlarında olduğu görülmektedir. Gerçekleştirilen Ki-kare çözümlemesi bu uygulama konusunda iki toplum arasında yine anlamlı bir farklılığın söz konusu olduğunu bildirmektedir ($p<0,05$). Burada da kutsal yerleri ziyaret etme ile ilgili uygulamanın Türkiye'de daha yaygın bir biçimde yaşatıldığı tespit edilmiştir.

Ankete katılanların içerisinden dualarla adakta bulunma uygulamasını Türkiye'de yaşatanların oranı %29,4 olarak görülürken, Hakasya'da bu oran yalnızca %5,3 çıkmıştır. Ki-kare sonucu da iki coğrafya arasındaki uygulamada anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir ($p<0,05$).

Kadim Şaman/Kam kültüründen gelen Umay Ana'nın hamile kadınları korumasıyla ilgili inanış konusundaki sonuçlar ise şu şekildedir: Türkiye'den ankete katılanların %5,6'sı buna inanırken, Hakasya'da bu oran %21,2'dir. Ki-kare çözümlemesi de arada anlamlı bir farklılığın söz konusu olduğunu ifade etmektedir ($p<0,05$).

Hamile kadınla ilgili hiçbir uygulama duymadım seçeneğini işaretleyenlerin oranı Türkiye'de %21,7, Hakasya'da ise %18,2'dir. Soru bağlamında bu iki durum arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($p<0,05$). Buna göre anketimize katılanların içerisinden Türkiye'de hamile kadınla ilgili geleneksel inanış ve/veya uygulamadan habersiz olanların oranı, Hakasya'dakine kıyasla daha yüksek çıkmıştır.

Bununla birlikte hamile kadınla ilgili uygulamalardan haberdar olan; ancak bunları kendi hayatında uygulamayan veya uygulatmayanların oranı Türkiye'de %17,2 iken, Hakas topraklarında ise %14,1'dir. İki oran arasında anlamlı bir farklılık gözlemlenebilmektedir ($p<0,05$).

Hamile kadınla ilgili uygulamaların geliş kaynağı konusunda verilen yanıtlar ise aşağıdaki tabloyu oluşturmaktadır:

Tablo 12.2 Hamile Kadınla İlgili Uygulamaların Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	13	7	8	4,4	16	9	29	16
Hakasya	5	3	18	11	34	20	41	24

Yukarıdaki tabloya bakıldığında hamile kadınla ilgili uygulamalar konusunda kaynağın ne olduğu hakkında Türkiye'de daha çok gelenek seçeneği düşünülürken, Hakasya'da bu uygulamanın kökeninin gelenekten geldiğini ifade eden anket cevaplayıcılarının oranının daha yüksek olduğu görülmektedir. Bununla birlikte tablodan da anlaşılabileceği üzere, odaklanılan uygulamanın kökeni olarak Şamanlığı görenlerin oranı Hakas topraklarında daha yüksektir (%10,6); ancak dikkat çekicidir ki, Türkiye'de de bu oran göreli olarak pek de düşük değildir (%4,4).

Tablo 13. Zar/deri Parçasıyla Doğan Çocuğun Şanslı Olduğu İnanışı							
		Sonuç		Cevapsız			
Maddeler	Ülke	f	%	f	%		p
Evet	Türkiye	11	6,1				
	Hakasya	75	44,1				
Hayır	Türkiye	138	76,7				
	Hakasya	15	8,8				
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	8	4,4				
	Hakasya	20	11,8				
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	1	0,6				
	Hakasya	0	0				
Doğruluk payı olabilir	Türkiye	13	7,2				
	Hakasya	46	27,1				
	Türkiye			9	5		0
	Hakasya			14	8,2		

Yukarıdaki tabloya bakıldığında söz konusu inancın daha çok Hakas topraklarında yaygın olduğu fark edilecektir. Nitekim Hakasya %44,1

iken Türkiye'de bu değer %6,1'dir. Ki-kare sonucunun da gösterdiği gibi arada anlamlı bir farklılık vardır ($p<0,05$). Bununla birlikte Türkiye'den ankete katılanların %7,2'si söz konusu bu inancın doğruluk payı taşıyabileceği görüşündedir, ki bu oran evet diyenlerden daha yüksektir. Hakas topraklarında ise %27,1 olarak gerçekleşen bu durum, ankete katılıp bu inanca bağlı olduklarını veya itimat ettiklerini ifade edenlerin oranından daha düşüktür.

Doğum esnasında zar/deri parçasıyla doğan çocuğun şanslı kabul edilmesi inancının geliş kaynağı konusunda elde edilen yanıtlar aşağıdaki tabloda görülmektedir.

Tablo 13.1. Zar/deri Parçasıyla Doğan Çocuğun Şanslı Olduğu İnanışının Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	3	1,7	4	2,2	7	3,9	4	2,2
Hakasya	8	4,7	10	5,9	37	21,8	23	13,5

Soru çerçevesinde bu tablonun değerlendirmesi yapıldığında bu inanışın kökeni konusunda hem Türklerin (%3,9) hem de Hakasların (%21,8) en çok "Batıl inanç" seçeneğini işaretlemiş oldukları görülmüştür. Ancak ikinci en çok işaretlenen seçenek konusunda durum daha farklıdır. Bu bağlamda Hakaslar söz konusu inanışın kaynağı olarak geleneği görürken (%13,5), Türklerin bu inanışın kaynağı olarak hem Şamanlığı (%2,2) hem de Geleneği (%2,2) eşit oranlarda gördükleri tespit edilmiştir. Bununla birlikte özelde Hakaslara bakıldığında Güney Sibirya coğrafyasında bu inanışın kaynağı konusunda yaygınlık olarak üçüncü sırada bulunan Şamanlığı görenlerin oranının (%5,9), kaynak olarak Hristiyanlığı görenlerin oranından (%4,7) daha yüksek olduğu anlaşılmıştır. Sürpriz olarak değerlendirilebilecek bir başka tespit ise Türklerin de bu inanışın kaynağı olarak Şamanlığı ve Geleneği eşit oranlarda görmeleridir. Bu konuda kaynak olarak İslam'ı belirten Türklerin oranı ise yalnızca %1,7 çıkmıştır.

Tablo 14. Göbek Bağını Toprağa Gömme Geleneği ve Göbek Bağı Toy/Töreni							
		Sonuç		Cevapsız			
Maddeler	Ülke	f	%	f	%		p
Evet	Türkiye	89	49,4				
	Hakasya	7	4,1				
Hayır	Türkiye	52	28,9				
	Hakasya	107	62,9				
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	24	13,3				
	Hakasya	48	28,2				
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	3	1,7				
	Hakasya	2	1,2				
Doğruluk payı olabilir	Türkiye	0	0				
	Hakasya	1	0,6				
	Türkiye			12	6,7		0
	Hakasya			5	2,9		

Tablodan da anlaşılabileceği üzere "Göbek bağını toprağa gömer misiniz?" ve "Bununla ilgili kin/göbek bağı toy/töreni düzenler misiniz?" gibi sorulara olumlu yanıt verenlerin oranı Türkiye'de %49,4 olarak tespit edilirken, Hakaslarda bu oran %4,1 ile çok daha düşük bir oranda ortaya çıkmıştır.

Bu sorulara Türklerin %28,9'u olumsuz yanıt verirken, Hakasların da %62,9'u "hayır" seçeneğini işaretlemiştir.

Yukarıda yer verilen veriler çözümlendiğinde göbek bağının toprağa gömülmesi ve bununla ilgili bir törenin/etkinliğin yapılması gibi inançsal uygulamaların Türkiye coğrafyasında çok daha canlı bir biçimde yaşatıldığını ifade etmek mümkündür.

"Göbek bağını toprağa gömer misiniz?" ve "Bununla ilgili kin/göbek bağı toy/töreni düzenler misiniz?" sorularında dile getirilen geleneklerin veya uygulamaların geliş kaynağı konusunda verilen yanıtlar ise aşağıdaki tabloya işaret etmektedir.

Tablo 14.1 Göbek Bağını Gömme ve Göbek Toyu Yapma Uygulamasının Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	9	5	7	3,9	20	11,1	56	31,1
Hakasya	1	0,6	10	5,9	3	1,8	3	1,8

Bu uygulamaların kaynağı olarak Türkler en çok geleneği görürken (%31,1), Hakaslar bu anlamda kaynak olarak Şamanlık dinini gördüklerini belirtmişlerdir (%5,9).

Tablo 15. Yeni Doğan Çocuğun 40 Gün Korunmasıyla İlgili Uygulama						
		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Kırk gün boyunca evden dışarı çıkmama	Türkiye	110	61,1	70	38,9	
	Hakasya	28	16,5	142	83,5	0
Kırk gün boyunca kimseye göstermeme	Türkiye	32	17,8	148	82,2	0
	Hakasya	76	44,7	94	55,3	
Yalnız kalmamasına özen gösterilir	Türkiye	98	54,4	82	45,6	
	Hakasya	43	25,3	127	74,7	0
Hayır	Türkiye	14	7,8	166	92,2	0,001
	Hakasya	34	20	136	80	
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	17	9,4	163	90,6	
	Hakasya	23	13,5	147	86,5	0,23
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	3	1,7	177	98,3	0,944
	Hakasya	3	1,8	167	98,2	

Bu tabloya bakıldığında Türkiye'den ankete katılanların %61,1'inin soru bağlamında "Kırk gün boyunca [yeni doğan çocuğu] evden dışarı çıkarmama" konusundaki uygulamayı yaşattıkları görülürken, Hakasya'da bu oranın yalnızca %16,5 olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca göre söz konusu inançsal uygulamanın Türkiye'de daha yaygın olduğu söylenebilir. Nitekim Ki-kare analizi de iki toplum arasında bu konuda anlamlı bir farklılığın mevcut olduğunu göstermektedir ($p<0,05$).

Yeni doğanı kırk gün boyunca kimseye göstermeme uygulamasının yerine getirilip getirilmediğine dair soruya olumlu yanıt verenlerin oranı Türkiye'de yalnızca %17,8 iken, Hakasya'da bu oran %44,7 olarak tespit edilmiştir. Zaten Ki-kare analizi de arada anlamlı bir farklılık olduğunu ortaya koymaktadır ($p<0,05$).

Burada belirtilmesi gereken husus ise Türkiye'de yeni doğan çocuğun 40 gün boyunca dışarı çıkarılmaması uygulaması daha güçlü iken, Hakas topraklarında bu geleneğin yeni doğan çocuğun 40 gün boyunca kimseye gösterilmemesi şeklinde yaşatıldığı görülmektedir.

Aynı şekilde yeni doğan çocuğun yalnız bırakılmamasına özen gösterilmesinin de Türkiye'de daha yaygın olduğu (%54,4) görülmektedir. Hakas topraklarında ise bu oranın yalnızca %25,3 olduğu tespit edilmiştir. Ki-kare analizi sonucu da bu uygulamalar arasında anlamlı bir farklılığın var olduğunu göstermektedir ($p<0,05$).

Anketimizde 15. soru olarak yer alan "Yeni doğan çocuğun 40 gün korunmasına ilişkin uygulamanız var mı?" sorusuna hayır yanıtı verenlerin oranı Türkiye'de %7,8 iken, Hakas topraklarında bu oran %20,0'dir. Ki-kare çözümlemesi de ($p<0,05$) iki coğrafya arasında bu soruya hayır diyenlerin arasında anlamlı bir farklılığın söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır.

Ayrıca Türklerin sorumuza cevap olarak "Hayır, ancak eskiden duymuştum" (%9,4)seçeneğini, "Hayır" (%7,8) seçeneğine kıyasla daha çok işaretlemiş oldukları da görülmektedir.

Bu kırk gün süresinin Şamanlıkta oldukça önemli ve sık rastlanılan bir motif ve inanış kaynağı olduğu ifade edilebilir. Nitekim Orta Asya'da Müslüman olan Türk toplumlarından Özbekler ve Türk toplumlarıyla iç içe yaşamış bulunan Taciklerde de Şaman olma yolunda ilerleyen kişinin 40 gün boyunca evde bir çeşit inzivaya çekildiği bilinmektedir (Sultanova 2011: 20).

Ek olarak "Yeni doğan çocuğun 40 gün korunmasına ilişkin uygulamanın kökeni nereden gelmektedir?" sorusuna verilen yanıtlar aşağıdaki tabloyu oluşturmaktadır.

Tablo 15.1 Yeni Doğan Çocuğun 40 Gün Korunmasına İlişkin Uygulamanın Kökeni

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	15	8,3	8	4,4	9	5	73	40,6
Hakasya	3	1,8	15	8,8	26	15,3	42	24,7

Yukarıda sunulan tablodan da anlaşılacağı üzere "Yeni doğan çocuğun 40 gün korunmasına ilişkin uygulamanın kökeni nereden gelmektedir?" sorusu bağlamında incelenen bu uygulamanın kökeni olarak Türklerin en çok geleneği (%40,6) işaretledikleri görülürken, Hakasların da esas kaynak olarak geleneği belirttikleri tespit edilmiştir (%24,7). Fakat bu uygulamanın en çok işaretlenen ikinci kaynağı olarak Türkler İslamiyet'i (%8,3) seçerken, Hakaslarda batıl inancın (%15,3) bu yeri işgal etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 16. Lohusa Kadının Korunmasına İlişkin Uygulama

		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Lohusa kadının 40 gün boyunca evden dışarı çıkmaması	Türkiye	100	55,6	79	43,9	
	Hakasya	40	23,5	130	76,5	0
Gökyüzünde yeni bir ay çıkıncaya kadar yeni doğum yapan kadının çevredeki başka evlere girmeme yasağı	Türkiye	9	5	171	95	0,004
	Hakasya	24	14,1	146	85,9	

Yukarıdaki tabloya baktığımızda anketimizdeki 16. soru olan "Lohusa kadının korunmasına ilişkin uygulamanız var mı?" sorusuna yanıt olarak Türklerin %55,6 oranında "Lohusa kadının 40 gün boyunca evden dışarı çıkmaması" seçeneğini işaretledikleri, Hakasların ise %23,5 oranında bu geleneğin sürdürülmesi lehinde yorumlanabilecek yanıtlarda bulundukları görülmüştür. Ki-kare testi de ($p<0,05$) iki coğrafya arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu apaçık bir biçimde göstermektedir. Bu seçenek bağlamında söz konusu geleneğin Türkler tarafından daha yaygın bir biçimde yaşatıldığını ifade etmek mümkündür.

"Lohusa kadının korunmasına ilişkin uygulamanız var mı?" sorusunun yanıtları arasında sunulan ikinci bir seçenek de "Gökyüzünde yeni bir ay çıkıncaya kadar yeni doğum yapan kadının çevredeki başka evlere girmeme yasağı" olmuştur. Bunu Türklerin %5,0'i, Hakasların ise %14,1'i işaretlemiştir. Ki-kare tersti de iki toplum arasında anlamlı bir farklılık olduğunu; ancak bu sefer Hakaslarca bu geleneğin daha güçlü yaşatıldığını ifade etmektedir ($p<0,05$). Bu sebeple Hakaslarda yeni doğum yapan kadınların dışarı çıkma konusunda daha rahat oldukları; fakat yeni ay belirene dek başkalarının evlerine girmekten kaçındıklarını ileri sürebiliriz.

"Lohusa kadının korunmasına ilişkin uygulamanız var mı?" sorusundan elde edilen yanıtlar ise söz konusu bu uygulamanın geliş kaynağına ilişkin olarak aşağıdaki tabloyu vermektedir.

Tablo 16.1 Lohusa Kadının Korunmasına İlişkin Uygulamanın Kökeni								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	11	6,1	8	4,4	12	6,7	64	35,6
Hakasya	4	2,4	12	7,1	19	11,2	37	21,8

Bu tablodaki verilerden, lohusa kadının korunmasına ilişkin uygulamanın kaynağı olarak hem Türklerin (%35,6) hem de Hakasların (%21,8) en çok geleneği gördükleri tespit edilmiştir.

Tablo 17. Yeni Doğan Bebeği Görmeye Gitme ve Hediye Götürme Âdeti						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	171	95			
	Hakasya	146	85,9			
Hayır	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	8	4,7			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	2	1,2			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	2	1,2			
Bilmiyorum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	4	2,4			
	Türkiye			5	2,8	0,013
	Hakasya			3	1,8	

"Yeni doğan bebeğe bebek görmeye gitme ve hediye götürme âdetiniz var mı?" sorusuna olumlu yanıt verenlerin oranının örneklem içerisinde hem Türkler (%95,0) hem de Hakaslar (%85,9) arasında yüksek çıktığı görülmüştür. Bu sonuca göre hem Türkiye hem de Hakasya coğrafyasında bu geleneğin güçlü bir biçimde yaşadığı ve yaşatıldığını ifade etmek olanaklıdır.

"Yeni doğan bebeğe bebek görmeye gitme ve hediye götürme âdetiniz var mı?" sorusuna verilen yanıtlar ise bu uygulamaların geliş kaynakları konusunda aşağıdaki tabloyu ortaya koymaktadır.

Tablo 17.1 Yeni Doğan Bebeği Görmeye Gitme ve Hediye Götürme Âdetinin Kökeni								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	10	5,6	2	1,1	0	0	150	83,3
Hakasya	6	3,5	14	8,2	2	1,2	117	68,8

"Ankette 17. soru olarak yer alan "Yeni doğan bebeğe bebek görmeye gitme ve hediye götürme âdetiniz var mı?" sorusu bağlamında değinilen uygulamaların geliş kaynağı olarak hem Türklerin (%83,3) hem de Hakasların (%68,8) en çok geleneği işaretledikleri görülmektedir. Burada Hakasların söz konusu bu uygulamaların kaynağı olarak en çok işaretledikleri ikinci kaynak olarak ise Hristiyanlık, ya da İslam ile kıyaslayabilmek adına tektanrıcı bir din yerine Şamanlığı (%8,2) gördüklerini ifade etmek gerekmektedir.

Tablo 18. Çocuk Ölümlerini Önlemek Amacıyla Çocukların Hazırlanan Bir Delikten Geçirilmesi Geleneği						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	13	7,2			
	Hakasya	8	4,7			
Hayır	Türkiye	136	75,6			
	Hakasya	96	56,5			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	14	7,8			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	12	7,1			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	1	0,6			
Bilmiyorum	Türkiye	9	5			
	Hakasya	46	27,1			
	Türkiye			5	2,8	0
	Hakasya			2	1,2	

Yukarıdaki tabloya bakıldığında "Çocuk ölümlerini önlemek amacıyla çocukların hazırlanan bir delikten geçirilmesi geleneğiniz var mı?" sorusuna ankete katılan Türklerin de Hakasların da ezici çoğunlukla olumsuz

yanıt verdikleri tespit edilmiştir. Bu tespitimiz özellikle aynı soruya ilişkin olarak her iki coğrafyada işaretlenen olumlu yanıtlarla ilgili istatistiki verilerle kıyaslandığında çok daha belirgin bir hal almaktadır.

"Çocuk ölümlerini önlemek amacıyla çocukların hazırlanan bir delikten geçirilmesi geleneğiniz var mı?" sorusundan elde edilen yanıtlar bu uygulamaların geliş kaynakları konusunda aşağıdaki tabloyu vermektedir.

Tablo 18.1 Çocuk Ölümlerini Önlemek Amacıyla Çocukların Hazırlanan Bir Delikten Geçirilmesi Geleneğinin Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	2	1,1	15	8,3	7	3,9
Hakasya	0	0	5	2,9	0	0	7	4,1

"Çocuk ölümlerini önlemek amacıyla çocukların hazırlanan bir delikten geçirilmesi geleneğiniz var mı?" sorusu bağlamında değinilen bu uygulamanın olası geliş kaynağı olarak Türklerin en çok batıl inancı (%8,3), Hakasların ise geleneği (%4,1)kaynak olarak gösterdikleri dikkat çekmektedir. İkinci sırada yer alan kaynak seçeneği olarak bu kez Türkler geleneği gösterirken (%3,9), Hakaslarda da bu yeri %2,9'luk oranla Şamanlık işgal etmektedir.

Tablo 19. Çocuk Doğduktan Birkaç Gün Sonra Düğün ya da Toy (Kin Toyu/Göbek Düğünü ya da Töreni) Geleneği

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	27	15			
	Hakasya	19	11,2			
Hayır	Türkiye	122	67,8			
	Hakasya	98	57,6			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	16	8,9			
	Hakasya	24	14,1			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	2	1,2			
	Türkiye			6	3,3	0,069
	Hakasya			8	4,7	

Yukarıda yer verilen Tablodaki istatistiki veriler yorumlandığında "Çocuk doğduktan birkaç gün sonra düğün ya da toy (kin toyu/göbek düğünü ya da töreni) yapar mısınız?" sorusuna olumlu yanıt veren Türklerin oranı %15,0 iken Hakaslarda bu oranın %11,2 olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte hem Türklerin (%67,8) hem de Hakasların (%57,6) söz konusu 19. soruya ilişkin olarak olumsuz yanıt seçeneğini daha çok işaretledikleri görülmüştür.

Ek olarak sorulan soruda dile getirilen uygulamayı şahsen uygulamadığı; ancak böyle bir geleneğin eski zamanlarda var olduğunu duymasından ötürü "Hayır, ama eskiden duymuştum" seçeneğini işaretleyenlerin oranının da dikkate alınması yerinde olacaktır. Türklerin %8,9'u ve Hakasların ise %14,1'i bu seçeneği işaretlemiştir.

Ayrıca Balıkesir İl'inin Merkeze bağlı Köylü Köy adlı yerleşim yerinde araştırma kapsamında yürütülen saha çalışması esnasında doldurulan anket formlarının birinde anket cevaplayıcısı "Çocuk doğduktan birkaç gün sonra düğün ya da toy (kin toyu/göbek düğünü ya da töreni) yapar mısınız?" sorusuna verdiği cevapta şunları belirtmiştir. Ağustos 2012 itibariyle 42 yaşında olan ve evli olup lise mezunu olan bir kadın katılımcı, "çocuğun doğumunun 3. gününde yemek verilir" ifadesini kullanmıştır (bkz. 154 no'lu anket formu). Bu ifadenin ise aslında sorudaki kastedilen düğün veya tören kavramlarıyla örtüşmekte olduğu ileri sürülebilir.

"Çocuk doğduktan birkaç gün sonra düğün ya da toy (kin toyu/göbek düğünü ya da töreni) yapar mısınız?" sorusuna verilen yanıtlar bu uygulamanın geliş kaynakları konusunda aşağıdaki tabloyu ortaya koymaktadır.

Tablo 19.1 Çocuk Doğduktan Birkaç Gün Sonra Düğün Ya Da Toy (Kin Toyu/Göbek Düğünü Ya Da Töreni) Geleneğinin Kökeni

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	7	3,9	2	1,1	7	3,9	18	10
Hakasya	2	1,2	7	4,1	0	0	15	8,8

"Çocuk doğduktan birkaç gün sonra düğün ya da toy (kin toyu/göbek düğünü ya da töreni) yapar mısınız?" sorusu bağlamında değinilen bu uygulamanın olası geliş kaynağı olarak hem Türklerin (%10,0), hem de Hakasların (%8,8) bu konuda en çok Gelenek seçeneğini işaretlemiş oldukları görülmektedir.

Söz konusu bu uygulamanın olası ikinci derece kaynağı olarak ise Hakaslar en çok Şamanlığı (%4,1) görürken, Türkler bu yere eşit oranlarda İslam ve Batıl inanç seçeneklerini konumlandırmışlardır. Her iki seçeneğin oranları ise %3,9 olarak vuku bulmuştur.

Ad Verme

Tablo 20. Ailede Çocuğa İsim Verme Önceliği

		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Davet edilen mollaya/papaza	Türkiye	3	1,7	177	98,3	
	Hakasya	4	2,4	166	97,6	0,647
Çocuğun babasına	Türkiye	69	38,3	111	61,7	0,034
	Hakasya	47	27,6	123	72,4	
Çocuğun dedesine	Türkiye	68	37,8	112	62,2	
	Hakasya	7	4,1	163	95,9	0
Doğum yaptıran ebeye	Türkiye	6	3,3	174	96,7	0,067
	Hakasya	1	0,6	169	99,4	
Doğum vesilesiyle kurban kesen ihtiyar erkeğe	Türkiye	1	0,6	179	99,4	
	Hakasya	1	0,6	169	99,4	0,968
Kızlar için yaşlı kadın/lara	Türkiye	7	3,9	173	96,1	0,626
	Hakasya	5	2,9	165	97,1	
Erkekler için yaşlı ihtiyar dede/lere	Türkiye	16	8,9	164	91,1	0,008
	Hakasya	4	2,4	166	97,6	

"Ailenizde çocuğa isim verme önceliği kime aittir?" sorusuna Türkler en çok "çocuğun babasına" (%38,3) ve "çocuğun dedesine" (%37,8), yani aile veya akrabalar zincirinin içerisinde erkek tarafını işaret ederken, Hakaslar da bu konuda Türklere göre çok daha düşük olsa dahi sırasıyla %27,6 ve %4,1 oranları ile yine aynı seçenekler üzerinde durmuşlardır. Ki-kare testi de her iki seçeneği belirten Türkler ile Hakaslar arasında Türklerin lehine anlamlı farklılıkların olduğunu göstermiştir.

Araştırmamız kapsamında üzerinde durulan "Ad verme ile ilgili inançsal uygulamalar" bağlamında anket katılımcılarına yöneltilen "Ailenizde çocuğa isim verme önceliği kimse aittir?" sorusuna (20. soru) verilen yanıtlar bu uygulama/ların geliş kaynakları konusunda aşağıdaki tabloyu göstermektedir.

Tablo. 20.1 Ailede Çocuğa İsim Verme Önceliğine İlişkin Geleneğin Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	14	7,8	3	1,7	2	1,1	66	36,7
Hakasya	3	1,8	4	2,4	5	2,9	49	28,8

"Ailenizde çocuğa isim verme önceliği kime aittir?" sorusu bağlamında değinilen bu uygulama/ların olası geliş kaynağı olarak Türkler %36,7 oranıyla geleneği kabul ederken, Hakasların da bu konuda %28,8'lik bir oranla en çok aynı seçeneği işaretlemiş oldukları görülmektedir.

Söz konusu bu uygulamanın olası ikinci derece kaynağı olarak Hakaslar en çok Batıl inancı (%2,9) görürken Türkler bu noktada İslam'ı işaretlemişlerdir (%7,8).

Tablo 21 Çocukları Ölümden, Nazardan ve Gelebilecek Kötülüklerden Korumak İçin Farklı Olumsuz Çağrışım Yaptıracak İsimler Verme Geleneği						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	39	21,7			
	Hakasya	34	20			
Hayır	Türkiye	110	61,1			
	Hakasya	77	45,3			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	12	6,7			
	Hakasya	51	30			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	2	1,7			
Bilmiyorum	Türkiye	9	5			
	Hakasya	3	1,8			
	Türkiye			7	3,9	0
	Hakasya			3	1,8	

Yukarıda yer alan tablodaki veriler, günümüzde Türklerin (%61,1) ve Hakasların (%45,3) "Çocukları ölümden, nazardan ve gelebilecek kötülüklerden korumak için farklı olumsuz çağrışım yaptıracak isimler verme geleneğiniz var mı?" sorusuna çoğunlukla olumsuz yanıt verdiklerini göstermektedir.

Bununla birlikte hem Türkler (%21,7) hem de Hakasların (20,0) günümüzde de bu uygulamaya olumlu baktıkları söylenebilir. Hatta aradaki fark oldukça küçük olsa dahi Türklerin bu konuya daha yaygın bir biçimde olumlu baktıklarını ifade etmek de mümkündür.

Bunun yanı sıra söz konusu bu soruya "Hayır, ama eskiden duymuştum" diyen Türklerin oranı %6,7 iken, özellikle Hakaslar arasında bu seçeneği işaretleyenlerin oranı çok daha yüksek çıkmıştır (%30,0).

Bu uygulamanın olası geliş kaynakları konusunda soru bağlamında verilen yanıtlar ise aşağıdaki tabloyu meydana getirmiştir.

Tablo 21.1 Çocukları Ölümden, Nazardan ve Gelebilecek Kötülüklerden Korumak İçin Farklı Olumsuz Çağrışım Yaptıracak İsimler Verme Geleneğinin Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	3	1,7	7	3,9	13	7,2	26	14,4
Hakasya	0	0	21	12,4	7	4,1	17	10

"Çocukları ölümden, nazardan ve gelebilecek kötülüklerden korumak için farklı olumsuz çağrışım yaptıracak isimler verme geleneğiniz var mı?" sorusu bağlamında değinilen geleneğin olası geliş kaynağı olarak Türklerin çoğunluğu (%14,4) gelenek seçeneğini işaretlerken, Hakasların büyük bir bölümü söz konusu uygulamanın Şamanizm'den kaynaklandığını ifade etmiştir (%12,4).

Tablo 22. Tanınmış Kişilerin Adlarının Hayatını Olumlu Etkileyeceğine İnanarak Çocuğa Verilmesi Uygulaması

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	65	36,1			
	Hakasya	56	32,9			
Hayır	Türkiye	98	54,4			
	Hakasya	72	42,4			
Bilmiyorum	Türkiye	12	6,7			
	Hakasya	36	21,2			
	Türkiye			5	2,8	0,001
	Hakasya			6	3,5	

Bu tabloda yer alan istatistiki veriler ışığında "Tanınmış kişilerin adları verildiğinde bunun çocuğun hayatını olumlu etkileyeceğine dair inanışınız var mı?" sorusunda hem olumlu hem de olumsuz yanıt seçeneklerini en çok işaretleyenlerin Türkler olduğunu belirtmek mümkündür. Yanıt olarak "Bilmiyorum" seçeneğini işaretleyenlerin ise daha çok Hakaslar olduğu söylenebilir.

Yukarıda bahsi geçen soru kapsamında üzerinde durulan uygulamanın olası geliş kaynaklarına dair elde edilen yanıtlar aşağıdaki tabloyu vermektedir.

Tablo 22.1 Tanınmış Kişilerin Adları Verildiğinde Bunun Çocuğun Hayatını Olumlu Etkileyeceğine Dair Uygulamanın Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	15	8,3	4	2,2	18	10	26	14,4
Hakasya	5	2,9	6	3,5	30	17,6	14	8,2

"Tanınmış kişilerin adları verildiğinde bunun çocuğun hayatını olumlu etkileyeceğine dair uygulamanız var mı?" sorusunda değinilen uygulamanın olası kaynağını Türkler en çok gelenekte (%14,4) görürken Hakasların büyük bölümü kaynak olarak batıl inanç seçeneğini belirtmiştir (%17,6).

Özet olarak söz konusu bu uygulamanın kökenini benzer şekilde Türkler çoğunlukla İslam dışında görürken, Hakasların da çoğu böyle bir uygulamanın Hristiyanlık inanç sistemi dışından kaynaklandığını belirtmiştir.

Tablo 23. Yörede "Kam/Şaman"ın Ad veya Soyadı Olarak Kullanılması						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	36	21,2			
Hayır	Türkiye	150	83,3			
	Hakasya	57	33,5			
Bilmiyorum	Türkiye	20	11,1			
	Hakasya	75	44,1			
	Türkiye			2	1,1	0
	Hakasya			2	1,2	

"Yörenizde "Kam/Şaman" ad veya soyadı olarak kullanıyor mu?" sorusuna daha çok Hakaslar tarafından olumlu yanıt verilirken (%21,2), Türklerde bu oran sadece %4,4 olarak tespit edilmiştir. Olumsuz yanıtta ise Türklerin %83,3'ü tercih kullanırken, Hakasların Türklere nazaran çok daha düşük bir seviyede olsa dahi yine de olumlu yanıtlarıyla kıyaslandığında bu konuda daha çok olumsuz yanıt verdikleri anlaşılmaktadır (%33,5).

Tablo 24. "Kam/Şaman"ın Ad veya Soyadı Olarak Kullanıldığının Duyulup Duyulmaması

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	23	12,8			
	Hakasya	42	24,7			
Hayır	Türkiye	153	85			
	Hakasya	122	71,8			
	Türkiye			4	2,2	0,010
	Hakasya			6	3,5	

"Kam/Şaman"ın ad veya soyadı olarak kullanıldığını duydunuz mu?" sorusuna daha çok olumlu yanıt verenlerin Hakaslar (%24,8) olduğu görülmektedir. Ancak Türkler arasında da bu soruya olumlu yanıt verenlerin oranının azımsanmayacak seviyede olduğu görülmektedir (%12,8). Bununla birlikte her iki coğrafyada sırasıyla %85,0 ve %71,8 oranları ile daha çok olumsuz yanıtın işaretlenmiş olduğu bir gerçektir.

Evlenme ve Düğün

Tablo 25. Yedi Kuşağa Dek Aynı Aşirete/Soya Mensup İnsanların Evlilik Yapmasının Uygun Olmadığına İlişkin Gelenek

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	23	12,8			
	Hakasya	105	61,8			
Hayır	Türkiye	120	66,7			
	Hakasya	23	13,5			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	17	9,4			
	Hakasya	17	10			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	8	4,7			

Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	11	6,1			
	Hakasya	15	8,8			
	Türkiye			2	1,1	0
	Hakasya			2	1,2	

Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere "Yedi kuşağa dek aynı aşirete/soya mensup insanların evlilik yapmasının uygun olmadığına ilişkin geleneğiniz var mı?" sorusuna verilen yanıtlar ışığında bu geleneğin Hakaslarda daha yaygın olduğu ifade edilebilir. Nitekim Hakasların %61,8'i bu konuda olumlu yanıt verirken, Türklerin sadece %12,8'i olumlu yanıt vermiştir. İki toplum arasında böylesi ciddi farklılığın Türkiye'de gerçekleştirilen bilimsel araştırmalar sonuçlarıyla benzerlik arz etmektedir. Nitekim Hacettepe Üniversitesi tarafından 1968'den beri beş yılda bir yürütülen araştırmalar da Türkiye'de akraba evlilik kültürünün %25 dolaylarında olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda böyle bir kamuoyu taraması sonuçlarından akraba evliliği geleneğinin özellikle güney doğu bölgelerde yüksek olduğu anlaşılmaktadır (Gönençay 2012 [https://www.petrol-is.org.tr/haber/turkiyede-her-5-evlilikten-biri-akraba-evliligi-5288] erişim tarihi: 10.11.2018).

Bununla birlikte söz konusu soruya Hakasların yalnızca %13,5'i olumsuz yanıt verirken Türklerin %66,7'si gibi bir oranla büyük çoğunluğu bu konuda olumsuz yanıtı tercih etmiştir.

Yukarıda bahsi geçen "Yedi kuşağa dek aynı aşirete/soya mensup insanların evlilik yapmasının uygun olmadığına ilişkin geleneğiniz var mı?" sorusu kapsamında üzerinde durulan uygulamanın olası geliş kaynaklarına dair verilen yanıtlar bize aşağıdaki tabloyu meydana getirmiştir.

Tablo 25.1 Yedi Kuşağa Dek Aynı Aşirete/Soya Mensup İnsanların Evlilik Yapmasının Uygun Olmadığına İlişkin Geleneğin Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	2	1,1	1	0,6	1	0,6	21	11,7
Hakasya	8	4,7	8	4,7	3	1,8	79	46,5

Bu tabloda da görüldüğü üzere Türkler bu uygulamanın olası kaynağı olarak en çok gelenek seçeneğini işaretlerken (%11,7), Hakaslar da bu

anlamda en çok gelenek üzerinde durmuştur (%46,5). Ancak burada belirtilmesi gereken ilginç bir ayrıntı bulunmaktadır. Hakasların bu uygulamanın olası kaynağı olarak en çok işaretledikleri ikinci seçenek, Hristiyanlık ile Şamanlık olmuştur. Nitekim Hakas katılımcılar her iki seçenek için de %4,7'şer oranla tercihlerini kullanmışlardır.

Tablo 26. Düğün Öncesi Kına Yakma/Kına Gecesi Geleneği						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	167	92,8			
	Hakasya	0	0			
Hayır	Türkiye	4	2,2			
	Hakasya	138	81,2			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	4	2,4			
Bilmiyorum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	22	12,9			
	Türkiye			4	2,2	0
	Hakasya			3	1,8	

Ankette 27. soru olarak yer alan "Düğün öncesi kına yakma/kına gecesi geleneğiniz var mı?" sorusu ile üzerinde durulan uygulamaya ilişkin olumlu yanıt veren Türklerin oranı %92,8 iken, bu konuda hiçbir olumlu yanıt vermemiş bulunan Hakasların böyle bir uygulamadan genel itibariyle haberdar olmadıkları ifade edilebilir.

Yukarıda bahsi geçen "Düğün öncesi kına yakma/kına gecesi geleneğiniz var mı?" sorusu kapsamında üzerinde durulan uygulamanın olası geliş kaynaklarına dair verilen yanıtlar aşağıdaki tabloyu göstermektedir.

Tablo 26.1 Düğün Öncesi Kına Yakma/Kına Gecesi Geleneğinin Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	6	3,3	2	1,1	2	1,1	147	81,7
Hakasya	0	0	0	0	1	0,6	3	1,8

"Düğün öncesi kına yakma/kına gecesi geleneğiniz var mı?" sorusu bağlamında değinilen uygulamanın kaynağı olarak Türklerin %81,7'si geleneği işaret ederken, Hakasların bu uygulamayı neredeyse hiç tanımamaları sebebiyle ne Hristiyanlığı ne de Şamanlığı birer kaynak olarak işaretlemedikleri görülmüştür. Ancak olası kaynak olarak yine de %1,8'lik bir oranla geleneği seçmişlerdir.

Tablo 27. Kız İsteme Geleneği

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	173	96,1			
	Hakasya	95	55,9			
Hayır	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	36	21,2			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	8	4,7			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	4	2,4			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	1	0,6			
Bilmiyorum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	21	12,4			
	Türkiye			4	2,2	
	Hakasya			5	2,9	

Bu tablodan kız isteme geleneğinin en yaygın biçimde Türkler tarafından yaşatıldığı anlaşılmaktadır (%96,1). Ankete katılan Hakasların ise %55,9'u bu geleneğin varlığı konusunda olumlu yanıt vermiştir.

Yukarıda bahsi geçen kız isteme geleneğinin olası geliş kaynakları hakkında elde edilen yanıtlar aşağıdaki tabloyu sunmaktadır.

Tablo 27.1 Kız İsteme Geleneğinin Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	27	15	1	0,6	2	0,6	129	71,7
Hakasya	4	2,4	5	2,9	1	0,6	79	46,5

Kız isteme ile ilgili uygulamanın olası köklerini Türklerinin %71,1'i, Hakasların ise %46,5'i geleneklerde görmektedir. İkinci en çok işaretlenen seçeneğe göre Türkler bu uygulamanın olası kaynağı olarak İslam'ı (%15,0) görürken, Hakaslar ikinci olası kaynak olarak Şamanlığı göstermişlerdir (%2,9).

Tablo 28. Düğünde Damadın Kız Evinin Önünde Engellemelere Tabi Tutulması/Düğün Merasimi Bağlamında Gelin Evine İzin Vermeden Önce Damattan Giriş İzni İçin Belirli Bir Karşılık Ya Da Ödeme Talep Edilmesi Geleneği

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	126	70			
	Hakasya	150	88,2			
Hayır	Türkiye	29	16,1			
	Hakasya	3	1,8			
Şahsi olarak yok, ama varlığından haberdarım	Türkiye	15	8,3			
	Hakasya	9	5,3			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	2	1,2			
Bilmiyorum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	3	2,3			
	Türkiye			2	1,1	
	Hakasya			1	0,6	

Tabloda yansıtılan istatistiki verilere göre söz konusu uygulama/ların mevcudiyeti konusunda Türklerin %70,0'i olumlu yanıt verirken, Hakasların bu seçenekteki oranı %88,2 olup, söz konusu gelenek/leri göreli olarak daha yaygın bir biçimde yaşattıkları ifade edilebilir.

Yukarıda yer alan tabloda bahsi geçen soru kapsamında üzerinde durulan uygulamaların olası geliş kaynaklarına dair verilen yanıtlar aşağıdaki tabloyu sunmaktadır.

Tablo 28.1 Düğünde Damadın Kız Evinin Önünde Engellemelere Tabi Tutulması/Düğün Merasimi Bağlamında Gelin Evine İzin Vermeden Önce Damattan Giriş İzni İçin Belirli Bir Karşılık ya da Ödeme Talep Edilmesi Geleneğinin Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	1	0,6	0	0	125	69,4
Hakasya	5	2,9	7	4,1	3	1,8	121	71,2

Yukarıdaki tablodan anlaşılabileceği üzere, "Düğünde damadın kız evinin önünde engellemelere tabi tutulması/düğün merasimi bağlamında gelin evine izin vermeden önce damattan giriş izni için belirli bir karşılık ya da ödeme talep edilmesi geleneğiniz var mı?" sorusu bağlamında değinilen uygulamaların olası geliş kaynakları olarak hem Türkler (%69,4) hem de Hakaslar (%71,2) ezici çoğunlukla gelenekleri işaretlemişlerdir.

Tablo 29. Gelinin Damadın Evine İlk Girişinden Önce Ocağa Saygılarını Sunması ve Ocakta Yanan Ateşin İçine Süt, Sütten Elde Edilen Votka ya da Belirli Yiyecek Maddesi Atarken Ateş Ruhundan Koruma ve Kollama Dileklerinde Bulunma Geleneği						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	11	6,1			
	Hakasya	78	45,9			
Hayır	Türkiye	148	82,2			
	Hakasya	39	22,9			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	19	11,2			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	23	13,5			
Bilmiyorum	Türkiye	9	5			
	Hakasya	3	1,2			
	Türkiye			3	1,7	0,000
	Hakasya			6	3,5	

Bu soru kapsamında üzerinde durulan uygulama/ların daha yaygın biçimde Hakas topraklarında (%45,9) yaşatıldığı ifade edilebilir. Ancak Hakaslara göre daha az olsa da Türkler tarafından da bu uygulama/ların sürdürüldüğünü belirtmek gerekmektedir (%6,1).

Bu arada anket formunun içinde yer alan 29. madde/soruda "Gelinin damadın evine ilk girişinden önce ocağa saygılarını sunması ve ocakta yanan ateşin içine süt, sütten elde edilen votka ya da belirli yiyecek maddesi atarken ateş ruhundan koruma ve kollama dileklerinde bulunma geleneğiniz var mı?" sorusuna olumsuz yanıt veren Ankara'nın Çubuk İlçesi'ne bağlı Dumlupınar Köyü sakinlerinden Ahmet Tiftikçi[40] sayesinde yukarıda bahsi geçen söz konusu uygulama yerine gelinin damadın evine ilk gelişinde evin eşiğine tereyağı sürmesine ilişkin bir gelenek veya inançsal bir uygulamanın varlığından haberdar olunmuştur.

Yukarıda yer alan tabloda bahsi geçen soru kapsamında üzerinde durulan uygulamaların olası geliş kaynakları konusunda verilen yanıtlar ise aşağıdaki tabloyu oluşturmuştur.

Tablo 29.1 Gelinin Damadın Evine İlk Girişinden Önce Ocağa Saygılarını Sunması ve Ocakta Yanan Ateşin İçine Süt, Sütten Elde Edilen Votka ya da Belirli Yiyecek Maddesi Atarken Ateş Ruhundan Koruma ve Kollama Dileklerinde Bulunma Geleneğinin Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	1	0,6	5	2,8	12	6,7
Hakasya	2	1,2	24	14,1	1	0,6	49	28,8

Yukarıdaki tabloya baktığımızda "Gelinin damadın evine ilk girişinden önce ocağa saygılarını sunması ve ocakta yanan ateşin içine süt, sütten elde edilen votka ya da belirli yiyecek maddesi atarken ateş ruhundan koruma ve kollama dileklerinde bulunma geleneğiniz var mı?" sorusu kapsamında irdelenen uygulama/ların olası kaynağı konusunda yine hem Türkler (%6,7), hem de Hakaslar (%28,8) en çok gelenekleri işaret etmişlerdir.

Bu arada Türkler ikinci seviyede olası kaynak olarak batıl inançları görürken (%2,8), Hakaslar bu anlamda Şamanlığı kaynak olarak görmektedirler (%14,1).

40 Ağustos 2012 itibariyle 56 yaşında olan bu kaynak kişi 145 no'lu anket formu sahibidir.

Tablo 30. "Başlık" Geleneği Uygulaması						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	28	15,6			
	Hakasya	44	25,9			
Hayır	Türkiye	85	47,2			
	Hakasya	65	38,2			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	34	18,9			
	Hakasya	34	20			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	20	11,1			
	Hakasya	16	9,4			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	9	5			
	Hakasya	2	1,2			
Bilmiyorum	Türkiye	3	11,7			
	Hakasya	4	2,4			
	Türkiye			1	0,6	0,034
	Hakasya			5	2,9	

Dikkat çekicidir ki, Hakaslar başlık geleneğinin uygulanması konusunda Türklere nazaran daha güçlü bir biçimde "Evet" seçeneğini işaretlemişlerdir (%25,9), Türkler (%15,6).

Bu arada söz konusu bu gelenek konusunda daha çok olumsuz yanıt veren Türkler, Hakaslara kıyasla bu soru bağlamında daha yaygın biçimde "Hayır, ama eskiden görmüştüm": seçeneğini işaretlemişlerdir (%5,0). Aynı yanıtı işaretleyen Hakasların oranı ise yalnızca %1,2 olarak tespit edilmiştir.

Yukarıda yer alan tabloda bahsi geçen soru kapsamında üzerinde durulan uygulamanın olası geliş kaynaklarına dair verilen yanıtlar aşağıdaki tabloyu sunmaktadır.

Tablo 30.1 "Başlık" Geleneğinin Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	0	0	4	2,2	33	18,3
Hakasya	1	0,6	3	1,8	2	1,2	40	23,5

Hakaslara göre bu uygulamanın olası en büyük kaynağı gelenek (%23,5) iken, Türkler için bu anlamda yine gelenek birinci sırada yer almaktadır (%18,3). İkinci sırada ise Türkler olası kaynak olarak batıl inanç seçeneğini belirtirken (%2,2), Hakaslar bu noktada Şamanizm'i vurgulamışlardır (%1,8).

Tablo 31. Damadın Evinin Bulunduğu Köye Gelindiğinde Bütün Düğün Heyetinin Damat Evinin Etrafını Üç Kez Dolaşması Geleneği (Kötü Ruhları Yeni Oluşan Aileden Uzaklaştırabilmek Amacıyla)

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	14	7,8			
	Hakasya	13	7,6			
Hayır	Türkiye	142	78,9			
	Hakasya	97	57,1			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	9	5,3			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	6	3,5			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	4	2,2			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	12	6,7			
	Hakasya	44	25,9			
	Türkiye			2	1,1	
	Hakasya			1	0,6	

Tablo 31'de görüldüğü üzere "Damadın evinin bulunduğu köye gelindiğinde bütün düğün heyetinin damat evinin etrafını üç kez dolaşması geleneğiniz var mı? (Kötü ruhları yeni oluşan aileden uzaklaştırabilmek amacıyla)" sorusu bağlamında irdelenen uygulama konusunda hem Türkler (%78,9), hem de Hakaslar (%57,1) çoğunlukla olumsuz yanıt vermişlerdir.

Bununla birlikte böyle bir geleneğin varlığına dair verilen olumlu yanıtlara gelindiğinde hem Hakasların (%7,6) hem de Türklerin (%7,8) neredeyse aynı oranda olumlu yanıt vermiş oldukları dikkat çekmektedir.

Ek olarak Ankara'nın Çubuk İlçesi'ne bağlı Dumlupınar Köyü sakinlerinden kaynak kişi olarak faydalanılan Ahmet Tiftikçi, "Damadın evinin bulunduğu köye gelindiğinde bütün düğün heyetinin damat evinin etrafını üç kez dolaşması geleneğiniz var mı? (Kötü ruhları yeni oluşan aileden uzaklaştırabilmek amacıyla)" sorusuna olumsuz yanıt vermesinin ardından (bkz. 145 no'lu anket formu) aslında düğün heyetinin bir kez damadın köyünün içini, bir kez de camide dolaştığını belirtmiştir.

Yukarıdaki tabloda bahsi geçen soru kapsamında üzerinde durulan uygulamanın olası geliş kaynakları konusunda verilen yanıtlar aşağıdaki tabloyu oluşturmuştur.

Tablo 31.1 Damadın Evinin Bulunduğu Köye Gelindiğinde Bütün Düğün Heyetinin Damat Evinin Etrafını Üç Kez Dolaşması Geleneğinin Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	2	1,1	5	2,8	9	5
Hakasya	2	1,2	6	3,5	2	1,2	6	3,5

"Damadın evinin bulunduğu köye gelindiğinde bütün düğün heyetinin damat evinin etrafını üç kez dolaşması geleneğiniz var mı? (Kötü ruhları yeni oluşan aileden uzaklaştırabilmek amacıyla)" sorusu bağlamında ele alınan uygulamanın ankete katılan Türklere göre en çok gelenekten (%5,0) kaynaklandığı tespit edilirken, Hakaslar bu konuda olası kaynak olarak hem Şamanlığı (%3,5) hem de geleneği (%3,5) eşit oranda işaretlemişlerdir.

Tablo 32. Damadın Evine Gelindiğinde Damadın Ailesinin Yeni Bir Üye Daha Almasına İzin Alabilmek Amacıyla Ateşe Yağ ve İçki Sunulması Geleneği

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	57	33,5			

Hayır	Türkiye	158	87,8			
	Hakasya	53	31,2			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	6	3,5			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	7	4,1			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	9	5			
	Hakasya	43	25,3			
	Türkiye			3	1,7	
	Hakasya			4	2,4	

Aşağıdaki tabloda yer verilen bilgiler ışığında yukarıda bulunan tablonun verileri okunduğunda, "Damadın evine gelindiğinde damadın ailesinin yeni bir üye daha almasına izin alabilmek amacıyla ateşe yağ ve içki sunulması geleneğiniz var mı?" sorusu bağlamında ele alınan uygulamanın varlığına dair şunlar söylenebilir:

Bu konuda olası geliş kaynakları olarak gelenek ve Şamanlığı gösteren Hakaslar, bu uygulamayı göreli olarak güçlü bir biçimde günümüzde de yaşatmakta veya böyle bir pratiğin varlığına inanmaktadırlar (%33,5). Buna karşılık böyle bir uygulamanın varlığı konusunda ankete katılan Türklerin içerisinden ancak %1,1'i olumlu yanıt vermiştir.

Ayrıca burada Hakasların %3,5 oranında "Hayır, ama varlığından haberdarım", %4,1 oranında da "Hayır, ama eskiden duymuştum" seçeneklerini işaretlemiş olduklarını da hesaba katmakta yarar vardır.

Öte yandan konuyla ilgili verilen olumsuz yanıtta Türkler %87,8, Hakaslar da %31,2 gibi bir istatistiki oran ortaya koymuşlardır.

Anket sonuçlarından da anlaşılacağı üzere özellikle ateşe yağ ve içki sunumuyla ilgili uygulama motifinin (bu geleneğin tektanrıcı Hristiyanlığın dışında, gelenek ve Şamanlıktan kaynaklandığının farkında olan) Hakas Türklerinde günümüzde de sürmesi; buna karşın Türkiye Türklerinde böyle bir geleneğin neredeyse hiç yaşatılmaması gerçekliği, bu noktada iki coğrafya arasında sosyo-kültürel devamlılık sürecinden söz edilmesine olanak tanımamaktadır. Oysaki Yusuf Ziya Yörükan (2005: 65), Müslümanlıktan evvel Türk dinlerinden Şamanlığı anlatırken ateşin kutsallığı

bağlamında "Rakı ve yağ gibi şeyler kullanıldığı zaman bunlardan bir parça da ateşe verilecektir" diye anlatmaktadır. İbrahim Kafesoğlu ise eski Türklerin ateşin kutsal olduğuna ilişkin bir inancından söz etmektedir (Kafesoğlu 1980: 25).

Bu noktada sadece Türk halklarının değil, Altaylı toplumların tümünün ateşe kutsiyet atfetmekte olduklarından bahsetmek mümkündür. Hatta VI. yüzyılda bölgeye gelen Bizanslı elçilerin kağan tarafından kabul edilmeden önce iki ateş arasından geçirilmiş olması, ateşin kutsallığı ile ilgili inanışı teyit eder niteliktedir (Rasonyi 2008: 53). Aynı zamanda günümüzde de Türkiye'de ateşle ilgili pratiklerin özellikle Nevruz törenlerinde yaşatıldığına tanık olunabilir. Bahar bayramında ateşin üzerinden atlama ve bununla ilgili inanış veya algılar bu bakımdan önemlidir.

Bu uygulamanın olası geliş kaynağı hakkında verilen yanıtlar aşağıdaki tabloya yansıtılmıştır.

Tablo 32.1 Damadın Evine Gelindiğinde Damadın Ailesinin Yeni Bir Üye Daha Almasına İzin Alabilmek Amacıyla Ateşe Yağ ve İçki Sunulması Geleneğinin Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	0	0	4	2,2	4	2,2
Hakasya	0	0	14	8,2	3	1,8	38	22,4

Bu tablodan da görüldüğü gibi ankete katılan Türklerin "Damadın evine gelindiğinde damadın ailesinin yeni bir üye daha almasına izin alabilmek amacıyla ateşe yağ ve içki sunulması geleneğiniz var mı?" sorusunda değinilen uygulamanın olası kaynağı olarak en çok Batıl inanç (%2,2) ve geleneği (%2,2) belirtmiş oldukları söylenebilir. Hakasların ise bu konuda geleneği (%22,4) en büyük olası kaynak olarak görürken, Şamanlığı (%8,2) da ikinci en büyük olası kaynak olarak algıladıkları söylenebilir.

Ateşi beslemek ile ilgili Kamlık/Şamanlık geleneği, Sibirya'nın güneyinde yaşayan Hakas Türklerinde günümüzde de olağan bir uygulamadır. Nitekim 1999 yılında Güney Sibirya'ya, burada yaşayan Hakas ve Tuva Türklerine giderek Türkiye'nin tanınmış *Atlas* dergisi için yazan ve fotoğraflayan Sinan Anadol, tanık olduğu pratiği şöyle aktarmaktadır:

"Ateşin önüne eğiliyor Kam, ev yapımı "araka" (kesilmiş, ekşi sütten yapılan bir tür rakı) şişesini dikkatlice açıyor. Bir yudumluk şişe kapağını doldurup ateşe doğru serpiyor. Sonra aynı kapağı defalarca doldurup rüz-

gârın dört yönüne, içinde bulunduğumuz mağaranın, bozkırın, tayganın (dağlık orman) ruhuna ve hatta Güney Sibirya'nın gürleyen nehirlerine sunuyor. Ateşin ruhu ve civarımızdaki yardımcı ruhlar beslendikten sonra aynı kapaktan birer yudum da Kam ve ayine katılanlar tadıyorlar. Ateş besleme ritüeli ekmek, sosis, bonbon ve füme tavuk ile devam ediyor." (Anadol 2000: 38).

Ölüm, Defin ve Yas

Cenaze töreninin ardından belirli zaman aralıklarıyla düzenlenen yas/anma törenleri (34. soru) konusunda Türkiye'de toplam sekiz seçenek varken, bu sayı Hakaslar için 9'a çıkartılmıştır; çünkü bu coğrafyanın kimi bölgelerinde ölümün ardından 3 yıl geçmesine rağmen bu inançsal uygulama gerçekleştirilmeye devam etmektedir.

Ancak Türkler için böyle bir uygulama söz konusu olmadığından anket yoluyla toplanan veriler çözümleme için SPSS ortamına aktarılırken bu 9. yanıt seçeneği dâhil edilmemiştir.

Tablo 33. Ölen Kişinin Yanına Öbür Dünyada İhtiyaç Duyabileceği Eşya ve Gıda Maddelerinin Konulması Gibi İnançsal Uygulama

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	125	73,5			
Hayır	Türkiye	151	83,9			
	Hakasya	16	9,4			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türklye	17	9,4			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	2	1,2			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	1	0,6			
Bilmiyorum	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	18	10,6			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			3	1,8	

Yukarıdaki tablodan da anlaşıldığı üzere burada sözü edilen uygulamanın olası geliş kaynağı olarak gelenekleri ve Şamanlığı gören Hakaslar, "Ölen kişinin yanına öbür dünyada ihtiyaç duyabileceği eşya ve gıda maddelerinin konulması gibi inançsal uygulamanız var mı?" sorusuna 73,5'lik bir oranda olumlu yanıt vermişlerdir.

Ankete katılan Türkler ise ezici bir çoğunlukla bu soruya olumsuz yanıt vermişlerdir (%83,9). Konuyla ilgili olumlu yanıtların oranı sadece %1,1 seviyesinde kalmıştır. Bu verilere dayanarak Türkiye'de yaşayan Türklerin, Asya'nın ortasında yaşayan Türk halklarına kıyasla bu geleneksel uygulamayı neredeyse tamamen unuttukları ifade edilebilir. Bunda çeşitli etkenlerin geçerliliği söz konusu olabileceği gibi, esas itibariyle bu anlamda mevcut tektanrıcı dinin etkisi en büyük ve etkili neden olarak görülebilir.

Bu uygulamanın olası geliş kaynakları konusunda ise ankete katılan Türkler ve Hakaslar aşağıdaki biçimde görüş bildirmişlerdir.

Tablo 33.1 Ölen Kişinin Yanına Öbür Dünyada İhtiyaç Duyabileceği Eşya ve Gıda Maddelerinin Konulması Gibi İnançsal Uygulamanın Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	1	0,6	4	2,2	1	0,6
Hakasya	5	2,9	37	21,8	15	8,8	53	31,2

Bu verilerden de anlaşılabileceği gibi Türkler neredeyse görüş bildirmezken, Hakaslar bu uygulamanın ana kaynakları olarak sırasıyla geleneği (%31,2) ve Şamanlığı (%21,8) işaret etmişlerdir.

Tablo 34. Ölünün Arkasından Anma/Yas Töreni

		Evet		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Yapmam	Türkiye	23	12,8	157	87,2	
	Hakasya	0	0	170	100	0
3. gününde	Türkiye	70	38,9	110	61,1	0,418
	Hakasya	59	34,7	111	65,3	
7. gününde	Türkiye	96	53,3	84	46,7	
	Hakasya	125	73,5	45	26,5	0

20. gününde	Türkiye	2	1,1	178	98,9	0
	Hakasya	78	45,9	92	54,1	
40. gününde	Türkiye	148	82,2	32	17,8	
	Hakasya	148	87,1	22	12,9	0,211
52. gününde	Türkiye	83	46,1	97	53,9	0
	Hakasya	1	0,6	169	99,4	
6 ay/yarım yıl sonra	Türkiye	8	4,4	172	95,6	0
	Hakasya	96	56,5	74	43,5	
Bir yıl sonra	Türkiye	85	47,2	95	52,8	
	Hakasya	124	72,9	46	27,1	0

Yukarıdaki soru, araştırma kapsamında ele alınan en önemli sorulardan biridir. Bu sebeple bu noktada çok büyük dikkat gösterilmiştir. Bu bağlamda yukarıdaki tabloda yer alan her bir seçenek için olası geliş kaynaklarına dair aşağıda ayrı ayrı tablolar düzenlenmiştir.

Tablo 34.1 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 3. Gününde Yapmanın Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	19	10,6	5	2,8	2	1,1	27	15
Hakasya	15	8,8	10	5,9	0	0	21	12,4

"Ölünün arkasından anma/yas töreni yapar mısınız?" sorusuna ilişkin olarak ankete katılanların işaretledikleri "3. gününde" seçeneği bağlamında bu uygulamanın olası geliş kaynağı olarak ankete katılan Türklerin çoğunlukla (%15,0) geleneği, ardından %10,6 oranında İslamiyet'i ve üçüncü olası geliş kaynağı olarak da Şamanlığı (%2,8) gördükleri ifade edilebilir.

Söz konusu bu sıralamanın farklı oranlarda dahi olsa Hakaslarda da aynı biçimde vuku bulması dikkat çekicidir. Nitekim Hakaslar da bu uygulamanın en önemli olası kaynağı olarak geleneği (%12,4), ardından %8,8'lik oranla Hristiyanlığı ve üçüncü olası kaynak olarak da Şamanlığı (%5,9) göstermişlerdir.

"Ölünün arkasından anma/yas töreni yapar mısınız?" sorusuna ilişkin olarak ankete katılanların işaretledikleri seçeneklerin içerisinde özellikle hem Hakaslar hem de Türkler tarafından yüksek oranda olumlu yanıt alan seçeneklerin başında "40. gününde" varyantı dikkat çekmektedir. Bu yanıt bağlamında Türklerin %82,2'si, Hakasların ise %87,1'i olumlu yanıt vermiştir.

Bu arada aşağıdaki ilgili tablodan da görüleceği gibi 40. gününde ölünün arkasından anma(yas töreni yapma ile ilgili geleneğin olası kaynaklarını hem Türkler hem de Hakaslar şu şekilde yapmıştır: Gelenek (%37,2 ve %35,3), İslam/Hristiyanlık (%26,1 ve %22,4), üçüncü olası kaynak olarak da Şamanlık gösterilmiştir (%3,9 ve %10,6). Gelenek ve Şamanlık seçenekleri, tektanrıcı İslam ve Hristiyanlık inanç sistemlerinin dışındaki olası kaynaklar halinde birleştirildiği takdirde söz konusu geleneksel uygulamanın Türkler için İslam, Hakaslar için de Hristiyanlık dışı bir kaynaktan geldiği ifade edilebilir.

Tablo 34.2 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 7. Gününde Yapmanın Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	33	18,3	5	2,8	0	0	45	25
Hakasya	21	12,4	15	8,8	2	1,2	56	32,9

Burada Hakasların 7. günde yapılan anma töreninin en olası geliş kaynağı olarak geleneği kabul ettikleri görülmektedir. Aynı biçimde Türkiye Türkleri de bu konuda en çok geleneği işaretlemişlerdir. Yine her iki grupta ikinci olası geliş kaynağı olarak tek tanrılı inanç sistemleri olan İslam ve Hristiyanlık işaretlenmiştir.

Tablo 34.3 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 20. Gününde Yapmanın Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	2	1,1	0	0	0	0	0	0
Hakasya	12	7,1	13	7,6	0	0	36	21,2

20. günde yapılan anma töreni konusunda Türkiye Türkleri çok düşük bir oranda dahi olsa İslamiyet'i olası geliş kaynağı olarak işaretlemişken, Hakasların bu konuda en çok geleneği, ikinci sırada da Şamanlığı tercih ettikleri ifade edilebilir.

Tablo 34.4 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 40. Gününde Yapmanın Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	47	26,1	7	3,9	0	0	67	37,2
Hakasya	38	22,4	18	10,6	0	0	60	35,3

40. gündeki anma töreninin olası geliş kaynağı konusunda Türklerin ve Hakasların en çok geleneği, ardından da İslam/Hristiyanlığı işaretlemiş olduklarını söylemek mümkündür. Aynı zamanda üçüncü olası kaynak olarak hem Türkiye hem de Abakan Türklerinin Şamanlığı işaretlemiş olmaları ilgi çekicidir.

Tablo 34.5 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 52. Gününde Yapmanın Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	29	16,1	1	0,6	0	0	46	25,6
Hakasya	0	0	0	0	0	0	0	0

Burada dikkat çeken husus şudur. Ankette yer alan 34. soruyla (bkz. tablo 34) ilgili verilerin görülebileceği yukarıdaki tablodan da anlaşıldığı gibi, Türkiye Türkleri anma törenleri dâhilindeki 52. Güne ilişkin olarak %46,1 oranında olumlu yanıtta bulunmuşlardır. Hakas Türkleri ise aynı konuda ancak %0,6 seviyesinde olumlu görüş bildirmişlerdir.

Ankete katılan Türklerin %16,1'i söz konusu 52. Gün ile ilgili anma geleneğinin olası geliş kaynağının tektanrıcı İslam inanç sistemi olabileceğini ifade etmiştir. Oysaki Hakas Türkleri bu konuda tektanrıcı Hristiyanlığı da hiç işaretlememiş, başka seçenekleri de boş bırakmışlardır. Değerlendirme ise bu konuda görüş belirtenler üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Bu gelenek nereden gelmektedir? Belli ki Ön Asya'da mevcut olan bu gelenek, Asya kıtasının ortasında, yani Güney Sibirya'da bulunan Hakas topraklarında mevcut olmamakta ve hiç tanınmamaktadır.

Bunun yanıtını araştırma içerisinde bulamamakla birlikte eski Türklerin yaşadıkları coğrafyadaki tarihe bakma gereksinimi duyulmuş ve bunun sonucunda 52 sayısı ile bunun yarısı olan 26 sayılarına ulaşılmıştır. İlgili literatür taranarak keşfedilen bilgiler ışığında şunları söylemek olanaklıdır. Türkiye'de mevcut yaygın görüş, 52. günde defnedilen ölünün etinin kemiklerinden ayrıldığına ilişkindir. Ancak ölünün kırkı gibi hiçbir İslami kaynakta ve İslam bilginlerinin pratiklerinde de bir gelenek ve bir uygulama biçimi olarak mevcut olmayan ölünün 52. gecesi esasında "olsa olsa diğer batıl inançlardan Müslümanların arasına sokulmuş ve hiçbir anlamı olmayan asılsız bir âdettir". Aynı zamanda bu inanışın kaynağı ve kim tarafından oluşturulduğunun belli olmaması sebebiyle bu sayıyla ilgili ilk bilgilerin de nerede mevcut olduğu konusu aydınlatılamamaktadır (Paksu 2011).

Bu noktada şu bilgiyi paylaşmak yerinde olacaktır. Asya kıtasının ortasında bulunan Hakas topraklarındaki arkeolojik kazılarda Tagar (İskit) döneminden itibaren aşık kemiklerine ulaşılmaktadır. Bu aşık kemikleriyle aynı biçimde; ancak üzerine çizgiler ile çeşitli sayılar işlenmiş ve Taştık dönemine (MÖ II. yüzyıldan itibaren) ait kemikler de keşfedilmektedir. Araştırma açısından en önemli husus ise bu sayıların içerisinde en sık rastlanılanların 52 ya da onun yarısı olan 26 sayısı olmasıdır. Bununla birlikte bu sayıların anlamlarının henüz çözülmemiş olduğunu da burada vurgulamak gerekmektedir (Kızlasov 1960: 141).

Tablo 34.6 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini 6. Ayında/Yarımyılında Yapmanın Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	3	1,7	1	0,6	0	0	1	0,6
Hakasya	20	11,8	16	9,4	0	0	40	23,5

Türkiye Türklerinin bu konuda katılımları düşükken, Hakas Türkleri söz konusu bu inançsal uygulamanın olası geliş kaynağı olarak en çok geleneği, ardından Hristiyanlığı ve üçüncü sırada da Şamanlığı algıladıklarını ifade etmişlerdir.

Tablo 34.7 Ölünün Arkasından Anma/Yas Törenini Birinci Yılında Yapmanın Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	27	15	4	2,2	0	0	42	23,3
Hakasya	22	12,9	16	9,4	0	0	62	36,5

Birinci yılda gerçekleştirilen anma töreni konusunda Türkiye ve Abakan Türkleri uygulamanın olası geliş kaynağı olarak sıralama itibariyle benzer biçimde gelenek, İslam/Hristiyanlık ve Şamanlığı göstermişlerdir.

Görüldüğü üzere hem Türkiye Türkleri hem de Hakas Türkleri arasında ölüm sonrası anma törenleriyle ilgili pratiklerde büyük benzerlikler tespit edilebilmektedir. Özellikle 40. Gün anma töreni konusunda olumlu yanıt verenler her iki grupta da oldukça yüksektir. Nitekim 40. Gün konusunda ankete katılan Türklerin %82,2'si, Hakasların da %87,1'i böyle bir inançsal uygulamanın varlığını teyit etmiştir.

Bu ve diğer günlerdeki anma törenlerine ilişkin gruplar arası oranlar Ki-kare testine göre anlamlı bir farklılık gösterse dahi ($p<0,05$) kimi uygulamalar bağlamında yüzdelerin gerçekten de birbirine oldukça yakın olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin 3. Gün anma törenine ilişkin olarak Hakasların %34,7'si, Türklerin de %38,9'u olumlu yanıt vermiştir. Keza yukarıda da değinildiği gibi 40. Gün anma töreni konusunda verilen yanıtlarla ilgili yüzdelerin büyüklükleri birbirine oldukça yakın durmaktadır. Pek tabii olarak yüzdeler arası büyüklük farkının tartışma götürmez seviyede olduğu konulardan bazıları da Hakasların %73,5, Türklerin ise %53,3 olduğu 7. Gün anma töreni; Hakasların %45,9, Türklerin %1,1 olduğu 20. Gün anma töreni; Türklerin %46,1, Hakasların %0,6 olduğu 52. Gün anma töreni; Türklerin %4,4, Hakasların %56,5 olduğu 6. ay/yarım yıl anma töreni ve Türklerin %47,2, Hakasların ise %72,9 olduğu 1. yıl anma törenidir ve grupların belirtilen oranlarda olumlu yanıtı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Hakas Türklerinin anma törenleri konusunda genel olarak %50'nin üstünde olumlu yanıt vererek varlığını en çok teyit ettikleri pratikler 7. Gün, 40. Gün ve 1. yıl anma törenleri olmuştur. %50 kıstasına göre Türkiye Türklerinin de yine aynı günler için en çok olumlu yanıt verdikleri görülmektedir.

Hakasya ile Türkiye arasında bir çeşit ara coğrafyada kalan Kazan Tatarlarına bakıldığında onlarda da bu konuda cenaze veya ölüm sonrası 3., 7., 40. gün ile 1 yıl sonrası anma törenlerinin yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu bu anma törenleri diğer Türk toplumlarında da mevcuttur (Urazmanova 2001: 366). Buradan da anlaşılabileceği üzere anma törenleri bağlamında Hakasya ve Türkiye arasında Hakaslar ve Türkiye Türkleri örneğinde de görüldüğü üzere güçlü bir sosyo-kültürel süreklilik sürecinin cereyan ettiğinden söz edilebilir.

Tablo 35. Mezarlığın Etrafında Üç Kez Dolaşma/Dolanma Geleneği

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	68	40			
Hayır	Türkiye	168	93,3			
	Hakasya	51	30			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	6	3,5			
Bilmiyorum	Türkiye	4	2,2			
	Hakasya	37	21,8			
	Türkiye			2	1,1	
	Hakasya			3	1,8	

Türklerin büyük bir çoğunluğu bu soruya olumsuz yanıt verirken (%93,3), olumsuz yanıtların oranıyla özellikle kıyaslandığında Hakasların çoğunun bu soruyu olumlu yanıtladığı göze çarpmaktadır (%40). Bu konuda üzerinde durulmaya çalışılan geleneksel uygulamanın Hakas topraklarında göreli olarak daha canlı bir biçimde sürdüğü görülürken, Türkiye topraklarında günümüzde artık neredeyse tamamen sönmüş olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Tablo 35.1 Mezarlığın Etrafında Üç Kez Dolaşma/Dolanma Geleneğinin Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	2	1,1	4	2,2	1	0,6
Hakasya	5	2,9	12	7,1	8	4,7	30	17,6

"Mezarlığın etrafında üç kez dolaşma/dolanma geleneğini uyguluyor musunuz?" sorusunda yer alan geleneksel uygulamanın olası geliş kaynağı olarak Türkler en çok batıl inancı (%2,2) ve Şamanlığı (%1,1) işaretlerken, Hakaslar da en çok geleneği (%17,6) ve Şamanlığı (%7,1) olası kaynak olarak göstermişlerdir.

Tablo 36. Kutlu Sayılan Mezarların Etrafında Şifa Bulmaları Amacıyla Hasta Çocukların Üç veya Yedi Kez Dolaştırılması Uygulamaları Hakkındaki Düşünce						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
İnanırım	Türkiye	34	18,9			
	Hakasya	15	8,8			
İnanmam	Türkiye	83	46,1			
	Hakasya	61	35,9			
İnanmam, ama eskiden duymuştum	Türkiye	33	18,3			
	Hakasya	5	2,9			
İnanmam, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	6	3,3			
	Hakasya	2	1,2			
Bilmiyorum	Türkiye	18	10			
	Hakasya	85	50			
	Türkiye			6	3,3	
	Hakasya			2	1,2	

"Kutlu sayılan mezarların etrafında şifa bulmaları amacıyla hasta çocukların üç veya yedi kez dolaştırılması uygulamaları hakkında ne düşünürsünüz?" sorusundan elde edilen yanıtlar oldukça ilgi çekicidir. Öncelikle bu soruya verilen yanıtlardan "inanırım" seçeneğini işaretlemiş olan Türklerin oranının (%18,9), aynı şıkkı seçmiş bulunan Hakasların oranından (%8,8) çok daha yüksek çıktığının altı çizilmelidir. Bu ise beklen-

meyen bir sonuç olmuştur. Çünkü araştırmadan önce Türkiye Türklerinin Hakas Türklerine nazaran böyle İslam harici bir uygulamaya çok daha mesafeli durdukları tahmin edilmiştir.

Bunun yanı sıra "İnanmam, ama eskiden duymuştum" ve "İnanmam, ama eskiden görmüştüm" seçeneklerinin yukarıdaki soruya yanıt bağlamında işaretlenmesi de şaşırtıcıdır. Nitekim her iki seçenekte de Türklerin olumlu yanıt oranı, Hakaslarınkinden daha yüksek çıkmıştır; sırasıyla (%18,3 ve %2,9) ve (%3,3 ve %1,2).

Tablo 36.1 Kutlu Sayılan Mezarların Etrafında Şifa Bulmaları Amacıyla Hasta Çocukların Üç veya Yedi Kez Dolaştırılması Uygulamalarının Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	2	1,1	5	2,8	13	7,2	19	10,6
Hakasya	0	0	7	4,1	5	2,9	4	2,4

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere söz konusu bu soru kapsamında ele alınan uygulamanın olası geliş kaynağı olarak sunulan İslam/ Hristiyanlık, Şamanlık, Batıl İnanç ve Gelenek seçeneklerinin arasından Türklerin çoğu (%10,6) geleneği gösterirken, Hakasların çoğu ise Şamanlığı (%4,1) belirtmiştir.

Tablo 37. Kutsal Yerlerin ya da Türbelerin Etrafında Üç Kez Dolaşma Geleneğinin Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	35	19,4			
	Hakasya	76	44,7			
Hayır	Türkiye	100	55,6			
	Hakasya	48	28,2			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	25	13,9			
	Hakasya	11	6,5			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	9	5			
	Hakasya	9	5,3			

Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	5	2,9			
Bilmiyorum	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	19	11,2			
	Türkiye			3	1,7	
	Hakasya			3	2,3	

Hakasların %44,7'si ve Türklerin ise %19,4'ü "Kutsal yerlerin ya da türbelerin etrafında üç kez dolaşma geleneğini uygular mısınız?" sorusuna olumlu yanıt vermiştir.

Tablo 37.1 Kutsal Yerlerin ya da Türbelerin Etrafında Üç Kez Dolaşma Geleneğinin Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	4	2,2	6	3,3	10	5,6	16	8,9
Hakasya	0	0	38	22,4	8	4,7	24	14,1

Oldukça ilginçtir ki, ankete katılan Türklerin %2,2'si kutsal yerlerin ya da türbelerin etrafında üç kez dolaşma geleneğinin geliş kaynağı olarak İslamiyet'i görmüştür. Buna karşılık ankete katılan Hakasların hiçbirinin Hristiyanlığı bu konuda bir kaynak olarak belirtmemiş olması (%0,0) da dikkat çekici bir tespittir. Bununla birlikte Hakasların büyük çoğunluğu söz konusu uygulamanın olası geliş kaynağı olarak Şamanlığı gördüklerini ifade etmiştir (%22,4). Türkler ise %8,9 oranında bu uygulamanın gelenekten kaynaklandığını belirtmiştir.

Tablo 38. Ölünün Arkasından Ağıt Yakma Geleneğinin Uygulanması

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	77	42,8			
	Hakasya	47	27,6			
Hayır	Türkiye	55	30,6			
	Hakasya	39	22,9			

Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	31	17,2			
	Hakasya	15	8,8			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	12	7,1			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	9	5,3			
Bilmiyorum	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	44	25,9			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			4	2,4	

Yukarıdaki tabloyu yorumlarken aşağıdaki tablonun verilerini de dikkate almak gerekmektedir. Örneğin ankete katılan Türklerin çoğu ölünün arkasından ağıt yakma geleneğinin olası geliş kaynağını veya kaynaklarını tektanrıcı bir din olan İslam'ın haricinde görürken, ölünün arkasından ağıt yakma geleneğinin mevcudiyetine yine Türklerin daha çok olumlu yanıt vermiş olması çok daha iyi anlaşılabilmektedir. Nitekim bu konuda Türklerin %42,8'i evet derken, Hakaslarda bu frekans yalnızca 47'de kalmıştır (%27,6). Oysaki bilindiği üzere ağıt yakmak Türk kültüründe çok eski dönemlerden beri bilinen bir inançsal gelenektir. Böyle bir tespitin şaşırtıcı nitelikte olduğu kabul edilebilir.

Tablo 38.1 Ölünün Arkasından Ağıt Yakma Geleneğinin Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	7	3,9	7	3,9	7	3,9	55	30,6
Hakasya	4	2,4	12	7,1	1	0,6	27	15,9

Ölünün arkasından ağıt yakma geleneğinin olası geliş kaynağı için Türkler (%30,6) de Hakaslar (%15,9) da en çok gelenek seçeneğini işaretlemişlerdir. Ancak ikinci olası geliş kaynağı olarak Hakaslar (%7,1) Şamanlığı gösterirken, Türkler bu anlamda eşit oranlarda İslam (%3,9), Şamanlık (%3,9) ve Batıl İnancı (%3,9) vurgulamışlardır. Bu da ilgi çekici bir tespittir. Genel olarak Şamanlık, Gelenek ve Batıl İnanç gibi seçenekler istatistiki değerleriyle birlikte bir araya getirildiğinde, ölünün arkasından ağıt yakma geleneğinin Hristiyanlık ve İslam gibi tektanrıcı inanç sistemlerinin dışında bir kaynaktan geldiği ifade edilebilir.

Tablo 39. Ölü Gömüldükten Sonra Tabutunun Durduğu Yere Ailenin Yaşlıca Bir Kadın Üyesi Tarafından Kara Bir Taş Konması (Bu Yolla Aynı Ailede Başka Ölümlerin Önüne Geçilmesi) Geleneği

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	7	3,9			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır	Türkiye	150	83,3			
	Hakasya	93	54,7			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	7	3,9			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	2	1,2			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	4	2,2			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	66	38,8			
	Türkiye			4	2,2	
	Hakasya			1	0,6	

Hem Türkler hem de Hakaslar bu "Ölü gömüldükten sonra tabutunun durduğu yere ailenin yaşlıca bir kadın üyesi tarafından kara bir taş konması (bu yolla aynı ailede başka ölümlerin önüne geçilmesi) geleneğiniz var mı?" ekseriya olumsuz görüş bildirmişlerdir: sırasıyla (%83,3) ve (%54,7).

Tablo 39.1 Ölü Gömüldükten Sonra Tabutunun Durduğu Yere Ailenin Yaşlıca Bir Kadın Üyesi Tarafından Kara Bir Taş Konması (Bu Yolla Aynı Ailede Başka Ölümlerin Önüne Geçilmesi) Geleneğinin Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	1	0,6	7	3,9	7	3,9
Hakasya	1	0,6	2	1,2	2	1,2	3	1,8

Bu konuda tablodan da görülebileceği üzere istatistiki değerlerin çok düşük çıkması nedeniyle soru bağlamında pek belirgin bir sonucun elde edilebildiği söylenememektedir. Nitekim Türklerin %91,7'si, Hakasların da %95,3'ü bu konuda herhangi bir görüş bildirmemişlerdir.

Tablo 40. Ölüm ve Ateş Yakma Geleneğiyle İlgili Uygulamalar

		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Ölülerin ve onlara ait eşyaların ateşte yakılması ve bir yıl sonra kemiklerinin gömülmesi	Türkiye	2	1,1	178	98,9	
	Hakasya	4	2,4	166	97,6	0,371
Ölünün mezarının yanında veya üzerinde ateş yakma	Türkiye	9	5	171	95	0
	Hakasya	77	45,3	92	54,1	
Hem ölünün defnedildiği gün hem de mezar ziyareti esnasında ateş yakma	Türkiye	4	2,2	176	97,8	
	Hakasya	86	50,6	84	49,4	0
Ölünün çıktığı evde ve mezarının başında ateş yakılması	Türkiye	5	2,8	175	97,2	0
	Hakasya	42	24,7	128	75,3	
Mezarlıkta yakılan ateşin etrafında ölünün akraba ve yakınlarının saat yönüne karşı gelecek şekilde üç kez dönmeleri ve ateşin içine ölünün ruhunu beslemek amacıyla yiyecekler atmaları	Türkiye	0	0	180	100	
	Hakasya	55	32,4	115	67,6	0
Ölünün ardından mezarının başında üç gün boyunca ateş yakılması	Türkiye	1	0,6	179	99,4	0,086
	Hakasya	5	2,9	165	97,1	
Yas tutma töreninin sona ermesiyle ölüye ait eşyaların ateşte yakılması	Türkiye	2	1,1	178	98,9	0,044
	Hakasya	8	4,7	162	95,3	
Ölüleri yakma suretiyle defnetme	Türkiye	0	0	180	100	0,303
	Hakasya	1	0,6	169	99,4	
Ölüye ait atın mezar başında yakılması ya da daha sonra değişerek haliyle bu atın öldürülmesi yerine ölünün akrabalarından birine, çoğunlukla da dayısına hediye edilmesi	Türkiye	0	0	180	100	0,144
	Hakasya	2	1,2	168	98,8	
Böyle bir uygulamam yok	Türkiye	140	77,8	40	22,2	0
	Hakasya	25	14,7	145	85,3	
Yok, ama varlığından haberdarım	Türkiye	9	5	171	95	0,096
	Hakasya	3	1,8	167	98,2	
Yok, ama eskiden duymuştum	Türkiye	6	3,3	174	96,7	0,698
	Hakasya	7	4,1	163	95,9	
Yok, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1	178	98,9	0,954
	Hakasya	2	1,2	168	98,8	

Yukarıdaki uygulama konusunda ankete katılan Türklerin %77,8'i "böyle bir uygulamam yok" seçeneğini tercih ederken, Hakasların en çok "Hem ölünün defnedildiği gün hem de mezar ziyareti esnasında ateş yakma" seçeneğini işaretlemiş oldukları (%50,6) hesaplanmıştır. Aşağıda yer alan bu konuyla ilgili olası geliş kaynaklarına bakıldığında da Hakasların bu uygulamanın gelenek ve Şamanlık'tan kaynaklandığını ifade ettikleri görülebilmektedir.

Oranlar kıyaslandığında Hakaslar tarafından en çok ikinci olumlu yanıtın ise "Ölünün mezarının yanında veya üzerinde ateş yakma" (%45,3) ile ilgili uygulama konusunda verilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim aşağıdaki ilgili tabloya bakıldığında Hakasların bu uygulamanın kaynaklarını Şamanlık ve geleneğe bağladıkları açık bir biçimde görülmektedir.

Örneklem içindeki Türkler en çok "Ölünün mezarının yanında veya üzerinde ateş yakma" seçeneğini işaretlemişlerdir (%5,0). Bu durumda pek yaygın bir uygulama olmadığı söylenebilse dahi yine de araştırma konusu bağlamında zamansal ve mekânsal boyutta Hakasya ile Türkiye arasında cereyan eden sosyo-kültürel sürekliliğin bir motifi olarak böyle bir tespitin varlığı oldukça önemlidir.

Yukarıdaki bilgilere ek olarak belirtilmelidir ki Türkiye coğrafyasında bu geleneğin yaşadığı veya yaşatıldığı bölgeler mevcuttur. Nitekim Harput'ta defin günü akşamı mezarın başında ateş yakıldığı bilinmektedir. Türkiye'nin başka yörelerinde de aynı uygulamadan söz edilebilir. Bölgenin yerlisi olan insanlar bu uygulamanın mezarın hayvanlar tarafından rahatsız edilmesini önlemek amacıyla yerine getirildiğini izah etseler dahi bu pratiğin aslı eski Türklerden günümüze dek uzanan ve ateşe atfedilen kutsiyetle ilgilidir. Örneğin, eski Köktürk, Başkurt, Kazak, Saha ve Altay topraklarında da kutsal ateşle ilgili inanışlardan bahsedilebilir (Tanyu 1976: 290; Araz'da 1995: 124).

Ki-kare testi de Hakaslar ile Türklerin doğrudan bu uygulamalar konusunda verdikleri yanıtlar arasında anlamlı bir farklılık ($p<0,05$) olduğunu ortaya koymaktadır.

Tablo 40.1 Ölülerin ve Onlara Ait Eşyaların Ateşte Yakılması ve Bir Yıl Sonra Kemiklerinin Gömülmesi Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	2	1,1	2	1,1	1	0,6
Hakasya	1	0,6	3	1,8	0	0	1	0,6

Bu tabloda görüldüğü gibi hem Türkler hem de Hakaslar sözü edilen uygulamanın olası geliş kaynağı olarak tektanrıcı inanç sistemlerinden çok Şamanlığı, Batıl İnancı ve Geleneği işaretlemişlerdir. Ancak her iki coğrafyadan katılanların büyük bir çoğunluğunun kayıtsız kalması sebebiyle (Türkler: %97,2 ve Hakaslar: %97,1) elde edilen verilerden sağlıklı çıkarımlarda bulunabilmek oldukça güçtür.

Tablo 40.2 Ölünün Mezarının Yanında veya Üzerinde Ateş Yakma Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	2	1,1	2	1,1	3	1,7
Hakasya	3	1,8	33	19,4	0	0	32	18,8

Ankete katılan Türklerin büyük bir bölümü bu konuda kayıtsız kalırken (%96,1), Hakasların da hatırı sayılır bir bölümü bir görüş bildirmemiştir (%60,0). Ek olarak yine de Hakasların bir kısmının bu uygulamanın olası geliş kaynağı olarak daha çok Şamanlığı (%19,4) ve Geleneği (%18,8) gösterdikleri görülmektedir.

Tablo 40.3 Hem Ölünün Defnedildiği Gün Hem De Mezar Ziyareti Esnasında Ateş Yakma Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	1	0,6	0	0	1	0,6
Hakasya	2	1,2	33	19,4	3	1,8	43	25,3

Bu uygulamanın olası geliş kaynağı konusunda da Türklerin göreli olarak kayıtsız kalmalarına rağmen (98,9) yine de bu anlamda Şamanlık ile geleneği işaretlemiş olmaları ilgi çekicidir. Buna karşın yaklaşık yarısı kayıtsız kalan (%52,4) Hakasların arasında görüş bildirenlerin ezici çoğunluğunun geleneği (%25,3) ve Şamanlığı (%19) işaretlemiş oldukları anlaşılmaktadır.

Tablo 40.4 Ölünün Çıktığı Evde ve Mezarının Başında Ateş Yakılması Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	3	1,7	1	0,6	1	0,6
Hakasya	0	0	19	11,2	1	0,6	22	12,9

Düşük değerlerde vuku bulmasına karşın Türklerin bu uygulamanın olası geliş kaynaklarının içinde birinci sırada Şamanlığı (%1,7) göstermiş olmaları ilgi çekicidir. Hakaslar ise kaynak olarak öncelikle geleneği (%12,9) ve ardından da Şamanlığı (%11,2) seçmişlerdir.

Tablo 40.5 Mezarlıkta Yakılan Ateşin Etrafında Ölünün Akraba ve Yakınlarının Saat Yönüne Karşı Gelecek Şekilde Üç Kez Dönmeleri ve Ateşin İçine Ölünün Ruhunu Beslemek Amacıyla Yiyecekler Atmalarıyla İlgili Geleneğin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	1	0,6	0	0	0	0
Hakasya	2	1,2	24	14,1	0	0	30	17,6

Bu soru bağlamında Türkler inanışın olası kökeninin neresi olduğu sorusuna neredeyse tamamen kayıtsız kalırken (%99,4), Hakaslar olası geliş kaynağı olarak geleneği (%17,6) ve Şamanlığı (%14,1) işaret etmişlerdir.

Tablo 40.6 Ölünün Ardından Mezarının Başında Üç Gün Boyunca Ateş Yakılması Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	2	1,1	1	0,6	0	0
Hakasya	1	0,6	3	1,8	0	0	3	1,8

Kayıtsızlık oranı yüksek olmasına karşın (%98,3) Türkler bu konuda olası geliş kaynağı olarak Şamanlığı (%1,1) ve Batıl İnancı (%0,6) işaretlerken, kayıtsızlık oranı %95,9 olan Hakaslarda da bu anlamda en çok Şamanlık (%1,8) ve gelenek (%1,8) gösterilmiştir.

Tablo 40.7 Yas Tutma Töreninin Sona Ermesiyle Ölüye Ait Eşyaların Ateşte Yakılması Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	1	0,6	1	0,6	1	0,6
Hakasya	2	1,2	6	3,5	0	0	4	2,4

Yine yüksek kayıtsızlık oranıyla (%98,3) birlikte Türkler bu konuda olası geliş kaynağı olarak Şamanlığı, batıl inancı ve geleneği göstermişlerdir. Hakaslar ise bu uygulamanın kökeninin nereden geldiği sorusuna birinci sırada kaynak olarak Şamanlığı (%3,5) konumlandırmışlardır.

Tablo 40.8 Ölüleri Yakma Suretiyle Defnetme Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	0	0	0	0	0	0
Hakasya	0	0	0	0	1	0,6	1	0,6

Bu konuda ise hem Türkler hem de Hakasların nerdeyse tamamen kayıtsız kaldıkları görülmektedir.

Tablo 40.9 Ölüye Ait Atın Mezar Başında Yakılması ya da Daha Sonra Değişerek Haliyle Bu Atın Öldürülmesi Yerine Ölünün Akrabalarından Birine, Çoğunlukla da Dayısına Hediye Edilmesi İle İlgili Geleneğin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	0	0	0	0	0	0
Hakasya	0	0	1	0,6	2	1,2	1	0,6

Burada da ankete katılan Türklerin tamamen kayıtsız kaldığı görülmektedir. Kayıtsızlık oranı %97,6 olan Hakaslar ise olası kaynak olarak yine de tektanrıcı Hristiyanlık haricinde Şamanlığı, batıl inancı ve geleneği işaretlemişlerdir.

Tablo 41. Ölünün Ardından Derin Üzüntülerini Elleriyle Alkış Tutarak İfade Etme, Böylece Kötü Ruhları Kovduklarına İnanma Geleneği

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	1	0,6			
Hayır	Türkiye	157	87,2			
	Hakasya	127	74,7			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	6	3,3			
	Hakasya	4	2,4			

Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	1	0,6			
Bilmiyorum	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	29	17,1			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			3	1,8	

"Ölünün ardından derin üzüntülerini elleriyle alkış tutarak ifade etme, böylece kötü ruhları kovduklarına inanma geleneğiniz var mı?" sorusuna hem Türkler (%87,2) hem de Hakaslar (%74,7) çoğunlukla olumsuz yanıt bildirmişlerdir.

Tablo 41.1 Ölünün Ardından Derin Üzüntülerini Elleriyle Alkış Tutarak İfade Etme, Böylece Kötü Ruhları Kovduklarına İnanma Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	0	0	7	3,9	2	1,1
Hakasya	0	0	0	0	3	1,8	0	0

Araştırmamız kapsamında anket çalışmamıza katılan Türklerin (%95,0) ve Hakasların (%98,2) neredeyse tamamının uygulamanın olası geliş kaynağı konusunda kayıtsız kaldıkları ifade edilebilir.

Tablo 42. Ölünün Giysilerinin Yakasının Kesilmesi ya da Koparılması, Düğmelerinin Koparılması, Kemerinin Çıkarılarak Kesilmesi Gibi Geleneklerin Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	22	12,2			
	Hakasya	65	38,2			
Hayır	Türkiye	127	70,6			
	Hakasya	50	29,4			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	4	2,4			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	6	3,3			
	Hakasya	4	2,4			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	1	0,6			

Bilmiyorum	Türkiye	14	7,8			
	Hakasya	44	25,9			
	Türkiye			6	3,3	
	Hakasya			2	1,2	

Özellikle "hayır" yanıtıyla (%29,4) kıyaslandığında kendi içerisinde Hakasların "evet" yanıtının (%38,2) oran bakımından daha yüksek olduğu ifade edilebilir. Söz konusu soruya %70,6 oranında olumsuz yanıtta bulunan Türklerin ise yine de işaretlemiş oldukları "evet" seçeneğinin toplam oranı olan %12,2 araştırma bakımından çok önemlidir. Üstelik bu orana olumluya yakın olarak nitelendirilebilecek diğer yanıt seçeneklerindeki oranlar da eklendiğinde ortaya oldukça ilgi çekici bir tablo çıkmaktadır.

Aşağıdaki tablodan da görülebileceği üzere bu uygulamanın olası kaynağı olarak Hakas Türklerinin Gelenek ve Şamanlık dinini görmelerinden ötürü Türkiye Türklerinin de böyle bir geleneği kısmi şekilde olsa dahi sürdürmeleri sosyo-kültürel sürekliliğin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Güney Sibirya, yani Asya'nın ortası olan topraklarla Ön Asya arasında kalan İranlı halkların en önemli destanlarından biri olan Şahname'de (IX. yüzyıl sonu - X. yüzyıl ortası) de bu konuda bir iz bulabilmek olanaklıdır. Örneğin, bu eski destanda Rüstem'in ordusunun, ölen oğlu Suhrab'ın yattığı tabutun yanına giderken kuşaklarını/kemerlerini çözdüklerini anlamaktayız (Ş. N. 1972: 235). Nitekim Hakas Türklerinde de ölen kişi erkekse onun da kuşağı/kemeri üzerinden mutlaka çözülmekteydi (Butanayev 1998: 200). Güney Sibirya'dan zaman perdesi içinden geçerek İranlı halkların yaşadığı topraklar üzerinden Ön Asya coğrafyasına varan söz konusu bu geleneğin yaygın olmasa dahi gözlemlenebilmesi araştırma konumuz bakımından oldukça önemli ve anlamlı bir tespittir.

Tablo 42.1 Ölünün Giysilerinin Yakasının Kesilmesi ya da Koparılması, Düğmelerinin Koparılması, Kemerinin Çıkarılarak Kesilmesi Gibi Geleneğin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	4	2,2	3	1,7	7	3,9	13	7,2
Hakasya	3	1,8	22	12,9	5	2,9	31	18,2

Ölünün giysilerinin yakasının kesilmesi ya da koparılması, düğmelerinin koparılması, kemerinin çıkarılarak kesilmesi gibi geleneğinin olası geliş kaynağı konusunda Türkler en çok gelenek (%7,2) ve batıl inanç (%3,9) seçenekleri üzerinde dururken, Hakaslar bu anlamda en çok gelenek (%18,2) ve Şamanlık (%12,9) seçeneklerini tercih etmişlerdir.

Tablo 43. Mezarlığa Ölü İnsan Bedeninin Yanı Sıra Onun Kullandığı Savaş ya da Gündelik Eşyaların Yaka ve Düğmeleri Koparılarak, Yırtılarak, Eğip Bükülerek Konulması Geleneğinin Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	61	35,9			
Hayır	Türkiye	151	83,9			
	Hakasya	46	27,1			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	1	0,6			
Bilmiyorum	Türkiye	9	5			
	Hakasya	51	30			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			1	0,6	

Aşağıdaki tablodan da anlaşılabileceği üzere bu uygulamanın esasında gelenek ve Şamanlıktan kaynaklandığını ifade eden Hakasların %35,9'u böyle bir geleneğin varlığı konusunda olumlu yanıt vermiştir. Ankete katılan Türklerin ise büyük bir çoğunluğu (%83,9) böyle bir geleneklerinin bulunmadığını bildirmiştir. Bu nedenle Hakasya'dan Türkiye'ye uzanan bir sosyo-kültürel süreklilikten bu uygulama için tam anlamıyla söz edilmesi çok güçtür.

Bununla birlikte Türkiye'de yaşayan Tahtacı Türkmenlerinde yukarıda sözü edilen sosyo-kültürel süreklilik sürecinden bahsetmek mümkündür. Nitekim Yusuf Ziya Yörükan da (2005: 64) Türkiye'deki Türklerin içerisinde Tahtacı Türkmenler olarak bilinen kitlede ölen birisi mezarlığa konulurken yanında "yatağı yorganı ve hayatta muhtaç olduğu ihtiyacı ile beraber konmak ve hatta kabir içine su, para bırakmak" gibi inançsal uygulamaların yaşatıldığından söz etmektedir.

Tablo 43.1 Mezarlığa Ölü İnsan Bedeninin Yanı Sıra Onun Kullandığı Savaş ya da Gündelik Eşyaların Yaka Ve Düğmeleri Koparılarak, Yırtılarak, Eğip Bükülerek Konulması Geleneğinin Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	1	0,6	5	2,8	2	1,1
Hakasya	5	2,9	18	10,6	3	1,8	27	15,9

Büyük bir bölümü bu konudaki soruya kayıtsız kalan Türkler (%95,6) yine de söz konusu uygulamanın olası geliş kaynağını İslam haricinde batıl inanç, gelenek ve Şamanlıkta gördüklerini belirtmişlerdir. Hakas Türkleri ise bu anlamda olası geliş kaynağı olarak gelenek (%15,9) ile Şamanlığı (10,6) seçmiş bulunmaktadırlar.

Tablo 44. Ölünün Mezarına Yemek ya da Para Gibi Bir Şeyler Koyma Geleneğinin Uygulanması						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	9	5			
	Hakasya	129	75,9			
Hayır	Türkiye	143	79,4			
	Hakasya	17	10			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	10	5,6			
	Hakasya	1	0,6			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	7	3,9			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	1	0,6			
Bilmiyorum	Türkiye	4	2,2			
	Hakasya	18	10,6			
	Türkiye			7	3,9	
	Hakasya			1	0,6	

Aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere ölünün mezarına yemek ya da para gibi nesneler koyma geleneğinin esas itibariyle gelenek ve Şamanlıktan kaynaklandığını düşünen Hakas Türklerinin bu soru bağlamında ele alınan uygulamayı günümüzde de güçlü bir biçimde yaşattıkları ifade edilebilir. Nitekim ankete katılan Hakasların %75,9'u bu konuda olumlu yanıt verirken, Türkiye Türklerinin %79,4'ü bu anlamda olumsuz yanıt tercih etmiştir.

Her ne kadar bir önceki sorunun çözümlemesinde Yusuf Ziya Yörükan'ın tespitleri göz önünde bulundurulsa dahi söz konusu soru bağla-

mında istatistiki değerler bu yöndeyken Hakasya ile Türkiye arasında bir sosyo-kültürel süreklilikten söz edebilmek oldukça güçtür.

Bununla birlikte Hakas Türklerinden Leonid R. Kızlasov (1993: 20)'a göre ölenlerin mezarlarının içine yemek konulması ve daha sonraki dini ayinler esnasında kullanılmak üzere 200 litreye dek sıvı alabilecek özel devasa küplerin mezarlıklarda bulundurulması gelenekleri Hakas topraklarında daha Afanasyev kültürü döneminde, yani 4,5 bin yıl öncesinden beri gözlemlenebilmektedir.

Tablo 44.1 Ölünün Mezarına Yemek ya da Para Gibi Nesneler Koyma Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	1	0,6	7	3,9	2	1,1
Hakasya	5	2,9	32	18,8	15	8,8	63	37,1

Ölünün mezarına yemek ya da para gibi nesneler koyma geleneğinin geliş kaynağı konusunda ankete katılan Türklerin büyük bir çoğunluğu (%93,9) kayıtsız kalırken, Hakas Türklerinin bu uygulamanın kaynağını esas itibariyle gelenekte (%37,1) ve Şamanlıkta (18,8) gördükleri tespit edilmiştir.

Tablo 45. Ölünün Gömülü Olduğu Mezarın Üzerine Yüksek ya da Alçak Bir Tümsek Biçiminde Toprak ve Taş Yığmak Suretiyle Piramide Benzeyen Tümsekler Yapma Geleneğinin Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	95	52,8			
	Hakasya	118	69,4			
Hayır	Türkiye	71	39,4			
	Hakasya	24	14,1			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	1	0,6			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	22	12,9			
	Türkiye			4	2,2	
	Hakasya			2	1,2	

Bu konuda her ikisi de esas kaynak olarak gelenek üzerinde duran (bkz. alttaki tablo) Türklerin ve Hakasların "Ölünün gömülü olduğu me-

zarın üzerine yüksek ya da alçak bir tümsek biçiminde toprak ve taş yığmak suretiyle piramide benzeyen tümsekler yapma geleneğiniz var mı?" sorusuna olumlu yanıt verdikleri anlaşılmaktadır. Türklerin %52,8'i, Hakasların ise %69,4'ü bu soru için "evet" yanıtını işaretlemiştir.

Daha önceki bölümlerde de değinildiği gibi 2500 yıl öncesinde Altay topraklarında kurulan kurganların biçimleri de piramitleri andıran tümsekler biçimindedir. Sayan ve Altay dağlarının arasında uzanan Hakas topraklarında ise taşlar yığmak suretiyle yapılan mezarlıkların geçmişi 4-4,5 bin yıl öncesinden, Afanasyev kültürü döneminden beri gözlemlenebilmektedir (Kızlasov 1993: 20-21). Öyle ki, radyokarbon testi sonuçlarına göre tam olarak MÖ 3650-2470 yılları arasını kapsayan Afanasyev kültür döneminden önce Sayan-Altay dağları arasında yer alan Hakas-Minusinsk Vadisi'nde Türkçe bir sözcük olan kurgan (***korugan***) geleneği bilinmemekteydi (Butanayev vd. 2008: 31-32).

Bunun yanı sıra Altay'da deniz seviyesinden 1600 metre yükseklikte bulunan dünyaca tanınmış Pazırık Kurganı'nın (MÖ V- IV. yüzyıllar) da tümsek ve taş yığınları biçiminde düzenlenmiş olduğu bilinmektedir (Gryaznov 1950: 13-14, 43).

Tablo 45.1 Ölünün Gömülü Olduğu Mezarın Üzerine Yüksek ya da Alçak Bir Tümsek Biçiminde Toprak ve Taş Yığmak Suretiyle Piramide Benzeyen Tümsekler Yapma Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	13	7,2	3	1,7	1	0,6	70	38,9
Hakasya	13	7,6	12	7,1	2	1,2	76	44,7

45.1. tabloya bakıldığında ölünün gömülü olduğu mezarın üzerine yüksek ya da alçak bir tümsek biçiminde toprak ve taş yığmak suretiyle piramide benzeyen tümsekler yapma geleneğinin geliş kaynağı konusunda hem Türklerin (%38,9) hem de Hakasların (%44,7) esas itibariyle gelenek üzerinde durdukları anlaşılmaktadır.

Tablo 46. Ölünün Ardından Yoğ Geleneğinin (İnsanların Ölünün Cesedinin Yattığı Tabutun Yanından Geçerken Derin Bir Üzüntüyle Kendi Yüzlerine Zarar Vermeleri, Yüzlerini Tırnaklarıyla Kanatmaları) Uygulaması

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	17	9,4			
	Hakasya	1	0,6			
Hayır	Türkiye	148	82,2			
	Hakasya	135	79,4			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	3	2,8			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	4	2,4			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	4	2,4			
Diğer	Türkiye	0	0			
	Hakasya	23	13,5			
	Türkiye			2	1,1	
	Hakasya			0	0	

47. tabloda da gösterildiği gibi ankete katılan Türkler bu geleneksel uygulamayı daha çok gelenek, batıl inanç ve Şamanlığa bağlamaktadırlar. Bu durum 46. tablodaki verilerle birlikte okudunduğunda Türklerin Sibirya'da yaşayan Hakaslara nazaran bu geleneği göreli olarak daha etkin bir biçimde yaşatmakta oldukları görülmektedir; sırasıyla % 9,4 ve %0,6.

Oysaki yoğ geleneği çok eski bir Türk geleneği olup eski Köktürkler zamanından beri bilinmektedir. Nitekim Köktürk döneminde de cenaze törenlerinde ağıtlar yakılmakta ve yüzler yaralanmaktaydı (Roux 2007: 149). Fars dili konuşan halkların kültürüne ait ünlü Şehname adlı eserde de ölüm karşısında duyulan üzüntünün ifadesi olarak yüze zarar verme ile ilgili motiflerin varlığına rastlanmaktadır (Şehname 1972: 235, 240).

Bunun yanı sıra Hakas Türkolog Nikolay F. Katanov ise XIX. yüzyılda Çin'in Tarbagatay yöresinde yaşayan Kazak-Kırgız Türklerinde ölen kişi bir erkekse onun ölüm gününde eşi ve/veya kızının kendi yüzlerini tırnaklarıyla yaraladıklarını ve kanattıklarını bildirmektedir (Katanov 2004: 73).

Aynı zamanda Hakasların bu yuğ/yoğ geleneğini günümüzde neden etkin bir biçimde yaşatmadıkları da anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim eski Çin kaynakları da Hakasların atası olan Yenisey Kırgızlarının üç kez ağıt yaktıklarını; ancak yüzlerini kesmediklerini ifade etmektedir (Kızlasov 1993: 109).

Tablo 46.1 Ölünün Ardından Yoğ (İnsanların Ölünün Cesedinin Yattığı Tabutun Yanından Geçerken Derin Bir Üzüntüyle Kendi Yüzlerine Zarar Vermeleri, Yüzlerini Tırnaklarıyla Kanatmaları) Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	5	2,8	7	3,9	13	7,2
Hakasya	0	0	0	0	2	1,2	1	0,6

Hakasların %98,2 oranında ve Türklerin de %86,1 oranında bu konuya kayıtsız kaldıkları görülmektedir. Burada ilginç olan ise söz konusu uygulamayı Türklerin gelenek, batıl inanç ve Şamanlığa bağlamış olmaları; Hakasların ise çok küçük bir oranda da olsa batıl inanç ve geleneği birer geliş kaynağı olarak göstermiş olmalarıdır.

Tengri/Huday/İyeler

Bu başlık altında araştırmanın en stratejik iki sorusu gündeme gelmektedir. Bunlardan birincisi, "Eski Türklerin dini tek tanrılı mı yoksa çok tanrılı mıydı?" iken, diğeri de "Eski Türklerin dini nedir?" sorularıdır.

Bu noktada Türkiye Türklerinin ezici çoğunluğunun eski Türklerin tek tanrıcı, Güney Sibirya'da yaşayan Hakas Türklerinin ise eski Türklerin çok tanrıcı bir inanç sistemine sahip olduğunu ifade edeceği yönünde bir öngörü ortaya konulabilir. Pek tabii olarak bu ifadeleri tahmin ederken Tengricilik ve Göktengricilik gibi kavramların özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında etkin bir biçimde sosyal bilimler alanına ve Türk toplumsal sahasına giriş yaptığı da hesaba katılmıştır.

Bu bağlamda eski Türklerin asıl inanç sisteminin Türkler ve Hakaslar tarafından nasıl algılandığının tespit edilmesinin araştırma bakımından büyük önem ve anlam taşıdığını ifade etmek gerekmektedir.

Aşağıda anket çalışması neticesinde elde edilen istatistiki verilerin işlenmesi yoluyla ulaşılan bilgiler paylaşılacak ve bahsi geçen iki stratejik soru bağlamında çözümlenmeye çalışılacaktır.

Tablo 47. Örneklemin "Eski Türklerin Dini Tek Tanrılı Mı Yoksa Çok Tanrılı Mı Olduğu" Üzerine Görüşleri

		Evet		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Tek tanrılı	Türkiye	87	48,3			
	Hakasya	32	18,8			
Çok tanrılı	Türkiye	43	23,9			
	Hakasya	86	50,6			
Bilmiyorum	Türkiye	45	25			
	Hakasya	52	30,6			
	Türkiye			5	2,8	0,000
	Hakasya			0	0	

Beklendiği gibi Türkiye Türklerinin çoğu eski Türklerin tek tanrıcı bir dine mensup olduklarını ifade etmiştir. Ancak bu ifadeler ezici bir çoğunluk

biçiminde değil, %48,3 oranında gerçekleşmiştir. Hakas Türklerinden ise eski Türkleri monoteist olarak görenlerin oranı %18,8 seviyesinde olmuştur.

Bununla birlikte Türkiye Türklerinin arasında eski Türkleri politeist olarak görenlerin oranı %23,9 seviyesindeyken, Hakas Türklerinin %50,6 oranında eski Türkleri çok tanrıcı olarak gördükleri tespit edilmiştir.

Yukarıdaki verilerden de görüldüğü gibi ankete katılan Türklerin yaklaşık yarısı eski Türklerin tek tanrıcı olduğunu düşünürken, Hakasların da yaklaşık yarısından fazlası eski Türkleri çok tanrıcı olarak görmektedir. Bununla birlikte eski Türklerin dininin ne olduğu konusunda yine günümüz Türkiye Türkleriyle Hakas Türklerinin algı veya bilgilerinin durumunu yine yüzdeler şeklinde aşağıdaki tablodan görebilmek olanaklıdır.

Tektanrıcılık - çoktanrıcılık tartışmasında Sibirya yerlisi olup hiçbir yere göç etmeyen Türk halklarından olan Hakaslara mensup Viktor Y. Butanayev'in görüşlerini aktarmak yerinde olacaktır.

Eski zamanlarda çoktanrıcı, yani *politeist* bir inanç kültürüne mensup olan Hakas Türkleri büyük olasılıkla eski Zerdüştlük ve esasen daha sonradan Hristiyanlığın (Rus Ortodoks mezhebi) etkisiyle tek tanrı düşüncesine erişmişlerdir (Butanayev 2003: 13).

Eski Türklerin tektanrıcı mı yoksa çoktanrıcı mı olduklarına ilişkin sorunun çözümünde pek tabii Ahmet İbn Fadlan (Fazlan)'ın kuzeyde yaşayan Türklerin yurtlarına gerçekleştirmiş olduğu yolculuk notları önemli bir yer işgal etmektedir. Söz konusu bu seyyah X. yüzyılda Başkurtların arasına vardığında bu toprakların yerlisi Türklerin birçok tanrıya taptığından söz etmektedir (Sultangareyeva ve Suleymanov 2010: 10). Bunun yanı sıra eski Çin yıllıklarında da Başkurtlar çok tanrılı dinlere mensup halkların içerisinde gösterilmiştir (Goldanova 1988: 551-552; Sultangareyeva ve Suleymanov'da 2010: 11). Bu durumda X. yüzyılda Uralların batısında ve coğrafi olarak Avrupa kıtasında yaşayan Başkurt Türklerinde de çok tanrıcılıktan söz etmek mümkün gözükmektedir.

Ancak eski Türklerin çoktanrıcı mı, yoksa tektanrıcı mı oldukları sorusunun esasında kolayca açıklanabilecek kadar yalın olmadığını belirtmek gerekmektedir. Bununla birlikte bir alt sorunun çözümlemesinin en sonunda yer verilen Maniheizm, Hristiyanlık ve Budizm içerikli eski Türk dönemi metinlerinde geçen tanrıların adları da hesaba katıldığında, Türklerin atalarının aslında oldukça çoktanrıcı bir inanç kültürüne sahip oldukları söylenebilir.

Tablo 48. Örneklemin "Eski Türklerin Dini"nin Ne Olduğu Üzerine Görüşleri						
		Evet		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Tengricilik	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	38	22,4			
Göktengricilik	Türkiye	59	32,8			
	Hakasya	3	1,8			
Şamanlık/Kamlık	Türkiye	36	20			
	Hakasya	92	54,1			
Bilmiyorum	Türkiye	66	36,7			
	Hakasya	28	16,5			
	Türkiye			11	6,1	0,000
	Hakasya			9	5,3	

Yukarıdaki tablodan da anlaşılabileceği üzere araştırma kapsamında düzenlenen ankete katılan ve eski Türklerin dininin Göktengricilik olduğunu belirten Türkiye Türklerinin oranı %32,8 iken, Hakasların oranı yalnızca %1,8 seviyesinde kalmıştır. Bununla birlikte eski Türklerin mensup olduğu dini Tengricilik olarak gören Türkiye Türklerinin oranı yalnızca %4,4 düzeyinde kalırken, aynı kategoride Hakasların seviyesi çok daha yüksek çıkıp %22,4 olarak gerçekleşmiştir. Şamanlık dinini eski Türklerin inanç sistemi olarak gören Türkiye Türklerinin oranı %20,0 iken, ankete katılan Hakasların yarısından bir fazlası, yani %54,1'i de Kamlık/Şamanlık dinini eski Türklerin inançsal kimliği olarak kabul etmektedir. Sonuç itibariyle tahmin edildiği gibi Hakasların çoğu eski Türklerin dininin Şamanlık/Kamlık olduğunu ifade ederken, Türkiye Türklerinin çoğu bu anlamda Göktengriciliği görmektedir.

Bu konu detaylandırılacak olursa şöyle açıklamalarda bulunmak mümkün olacaktır:

Anket uygulamamızda tespit edilen bir başka husus ise araştırmaya katılan Türkiye Türklerinin büyük bölümünün aslında bu kavramları bilmediği ve eski Türklerin mensup olduğu inanç hakkında fikrini beyan etmekte zorlandığıdır. Bilmeme durumunu gösteren bu oran, daha önceki üç seçenek konusunda değinilen oran kümelerinden çok daha büyük olup %36,7 seviyesinde gerçekleşmiştir. Ek olarak sorumuz çerçevesinde "Bilmiyorum" seçeneğini işaretlemiş olan Hakasların oranı ise yalnızca %16,5 düzeyinde vuku bulmuştur.

Sonuç itibariyle yukarıdaki tabloda gösterilen veriler ışığında günümüzde algı düzeyinde Türkiye Türklerinin büyük bir bölümünün (%36,7)

eski Türklerin mensup olduğu din konusunda fikir sahibi olmadığı veya görüş beyan edemediği anlaşılırken, Hakas Türklerinin yarısından fazlası (%54,1) eski Türklerin Kamlık/Şamanlık dinine mensup olduğunu ifade etmiştir.

Bu noktada Hakasların büyük bölümüyle (%54,1) Türklerin de hatırı sayılır oranının (%20,0) Şamanlığı işaretlemiş olmaları araştırmanın ortaya koyduğu en önemli tespitlerden biri olarak kabul edilebilir.

Bu %20 oranı ise Türkiye Türklerinin eski Türklerin inançsal kimliğinin Kamlık olduğuna dair en azından bir farkındalık belirtmesi sebebiyle araştırma açısından varılan önemli tespitlerden biridir. Böyle bir sosyo-kültürel süreklilik süreci yalnızca Türkiye için değil, Sibirya coğrafyasına daha yakında olup Anadolu'ya giden yol üzerinde tam ortada yer alan Orta Asya toprakları için de geçerlidir. Nitekim Orta Asya araştırmacısı olan çok sayıda bilgin, söz konusu bu topraklarda mevcut inançsal sistemlerin içerisinde Şamanlığın önemli bir yer işgal ettiğini ifade etmektedir (Sidky 1990: 277; Sultanova'da 2011: 17).

Zira zamanında Avrasya bozkırlarını etkisi altına almış olan ve dünyanın gelmiş geçmiş en büyük devlet yapılarından birini meydana getirmiş bulunan Cengiz Han'ın kendisi de her zaman "göçebe bir Şamanist" idi (Vladimirtsov 1992: 104).

Sonuç olarak eski Türk döneminde oldukça farklı kültürler ve inanç sistemlerinin etkisiyle Türk toplumlarına ait inançsal dünyanın türdeşlikten uzak olduğu ifade edilebilir. Önceki soru bağlamında ele alınan çözümleme metninde yer verilen bilgiler ile yukarıda bahsi geçen eski Türkçe metinlerdeki tanrı adları meselesi de hesaba katıldığında eski Türk döneminde çoktanrıcılığın varlığından söz etmenin çok daha kolay olduğu söylenebilir. Bu çoktanrıcılık durumu günümüzde de Sibirya yerlisi Türk halklarında devam etmektedir. Ayrıca Sibirya yerlisi Türk toplumlarından biri olan Hakaslar örneğinde de görüldüğü üzere, Abakan havzasında yaşayan Türklerin eski Türklerin daha çok çoktanrıcı ve Şamanizm dininden oldukları algısına sahip bulundukları ifade edilebilir. Nitekim araştırmamız bağlamında geliştirilen anket formunda 47. ve 48. sorulara ilişkin istatistiki veriler de bunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Üstelik tektanrıcı Hristiyanlık inanç sisteminin Hakas topraklarında en az üç yüzyıl boyunca varlığını sürdürdüğü ve günümüzde Hakasların kendi inançsal kimliklerini önemli ölçüde Hristiyanlık üzerinden tanımladıklarının da unutulmaması gerekmektedir.

Tablo 49. Adakta Bulunma Geleneği						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	146	81,1			
	Hakasya	23	13,5			
Hayır	Türkiye	14	7,8			
	Hakasya	112	65,9			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	16	8,9			
	Hakasya	10	5,9			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	17	10			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	3	1,8			
Diğer	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	3	1,8			
	Türkiye			2	1,1	
	Hakasya			2	1,2	

49. tablodaki veriler Türkiye Türklerinin adakta bulunma veya adak sunma gibi inançsal eylemleri yaygın bir biçimde gerçekleştirdiklerini göstermektedir. Nitekim Türklerin %81,1'i bu yönde görüş bildirmiştir. Buna karşın Hakaslar arasında adak sunumu gibi bir pratiği uygulayanların oranının yalnızca %13,5 seviyesinde olduğu görülmektedir. Ancak tabii ki, Hakasların %10,0'unun şahsen adak sunumu gerçekleştirmediği halde bu uygulamayı eskiden duyduğunu, %5,9'unun da bu gelenekten haberdar olduğunu ifade ettiğini de eklemek gerekmektedir.

Bu bilgilere ek olarak İslam ve bu inançsal sistem kapsamında her yıl düzenli olarak kutlanagelen Kurban Bayramı'nın, Türkiye Türklerinde adakta bulunma eyleminin yaygınlığını tetikleyen etkenlerden birisi olduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir.

Tablo 49.1 Adakta Bulunma Geleneğinin Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	59	32,8	7	3,9	5	2,8	51	28,3
Hakasya	0	0	17	10	1	0,6	5	2,9

Yukarıda adakta bulunma ya da adak sunma geleneğinin Türkiye'de yaygın olmasının altında yatan nedenlerden birisi olarak İslam inanç sistemi ve bu inancın içinde yer alan her yıl düzenli olarak kutlanan Kurban Bayramı'nın görülebileceği konusunda bir tahmin yürütülmüştür. Nitekim söz konusu inançsal uygulamanın olası geliş kaynak/ları konusunda yukarıda verilen tablodaki bilgiler de göstermektedir ki, Türkiye Türklerinin büyük bir bölümü (%32,8) adakta bulunma pratiğinin İslam dininden kaynaklandığını ifade etmiştir.

Buna karşılık söz konusu soruya kayıtsız kalmayan Hakaslar bu inançsal uygulamayı en çok Kamlık/Şamanlık inancıyla alakalandırırken (%10,0), bu uygulamanın ikinci olası geliş kökeninin gelenekten kaynaklandığını ifade etmişlerdir (%28,3).

Tablo 50. (Evet Diyenlere) Hangi Tür Hayvanın Kurban Olarak Kesilmesi Sorusu

		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
At	Türkiye	0	0	180	100	
	Hakasya	10	5,9	160	94,1	0,001
Koyun	Türkiye	145	80,6	35	19,4	0,000
	Hakasya	77	45,3	93	54,7	
Keçi	Türkiye	87	48,3	93	51,7	
	Hakasya	4	2,4	166	97,6	0,000
Boğa	Türkiye	64	35,6	116	64,4	0,000
	Hakasya	26	15,3	144	84,7	
Diğer	Türkiye					
	Hakasya					

Yukarıdaki tablodan anlaşılabileceği üzere ankete katılan Türkiye Türkleri kurban geleneği bağlamında at seçeneğini %0,0 oranında işaretlerken, kurban edilen hayvan konusunda en yüksek oranda koyunu belirtmişlerdir (%80,6). Türklerin ikinci sırada keçiyi (48,3), üçüncü kurbanlık hayvan olarak da boğayı (%35,6) tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Hakas Türklerinin ise en yaygın kurbanlık hayvan sıralamasını aşağıdaki biçimde yaptıkları tespit edilmiştir: koyun (%45,3), boğa (15,3), at (%5,9) ve keçi (%2,4). Buradan hareketle hem Türklerin hem de Hakasların en çok kurbanlık hayvan olarak koyun kullandıkları söylenebilir.

Bununla birlikte her kategoride Türkiye Türkleri ile Hakas Türklerinin anket üzerinden belirttikleri tercihlerle ilgili veriler arasında anlamlı farklılıkların mevcut olduğu ($p<0,05$) da ifade edilebilmektedir.

Tablo 51. Kurban Tercihi						
		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Hayvan	Türkiye	152	84,4	28	15,6	
	Hakasya	60	35,3	110	64,7	0,000
Sebze, meyve, ekmek, süt, su	Türkiye	3	1,7	177	98,3	
	Hakasya	69	40,6	101	59,4	0,000
Diğer	Türkiye					
	Hakasya					

Bu tablodaki verilere göre ankete katılan Türkiye Türklerinin büyük bir çoğunluğu kurban olarak hayvanları tercih etmekte veya böyle tercih edildiğini ifade etmektedirler (%84,4). Sebze, meyve, ekmek, süt, su gibi farklı kurbanlık materyallerin kullanımı konusuna Türklerin ancak %1,7'si olumlu bakmaktadır.

Buna karşın Hakasların büyük bir bölümü küçük bir farkla olsa dahi kurbanlık olarak hayvan yerine sebze, meyve, ekmek, süt, su gibi materyallerin kullanımına olumlu bakmaktadırlar: sırasıyla %35,3 ve %40,6.

Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında etkili olan husus olarak Hakas Türklerinin saçı (Hakasça: *nanığ* ve *seek*) uygulaması üzerinden kansız kurban yöntemini günümüzde oldukça yaygın biçimde kullanmaları görülebilir. Ayrıca Hakasçada *irben* ve *artış* olarak bilinen bitkiler kullanılarak yapılan tütsüleme uygulamasının (Türkiye'nin kimi bölgelerinde *üzerlik* olarak bilinen bitkiyle gerçekleştirilmektedir) yaygınlığı da bu sonucu etkilemiş ve kurban olarak hayvan yerine yukarıda sayılan materyallerin kullanımının Hakaslarda daha yaygın olduğunu göstermiş olabilir.

Türkiye Türkçesinde *ardıç* veya daha doğrusu *adi ardıç* (Juniperus communis)[41] olarak bilinen ancak Türkiye'de tütsüleme amacıyla kullanılmadığı tahmin edilen Hakasçadaki söz konusu *artış* bitkisinin kullanımı yalnızca Kamlık inanç sisteminin güçlü olduğu Hakasya ile sınırlı değildir. Bu uygulama Müslüman Türklerin yaşadıkları topraklarda da varlığını sürdürmektedir. Nitekim Kazan Tatarlarının cenaze töreni bağlamında ölü kişinin bedenini yıkama esnasında sıklıkla *artış* yaktıkları bilinmektedir. Bunun yanı sıra Hakaslarda *irben*[42] olarak bilinen bitkinin de Müslüman olan Kazan Tatarları tarafından cenaze uygulamaları kapsamında tütsüleme amacıyla yakılması araştırma bakımından oldukça mühim bir

41 Rusçası: можжеве́льник обыкнове́нный.

42 Rusçası: богородская трава veya тимья́н ползу́чий veya чабре́ц, ya da чабре́ц обыкновенный (Thýmus serpýllum)

bilgidir. Kazan Türkleri her iki bitkiyi de ölü bedeninin yıkanması esnasında ve/ya tabutun evden çıkarılmasının ardından yakmaktadırlar (Urazmanova 2001: 365).

Bu noktada önemli olan husus, Latincesi *Peganum* olan bu bitkinin aslında Türkiye Türkleri tarafından aynı amaçlar doğrultusunda kullanılan *Üzerlik* otuyla bir olmasıdır. Şamanlık inanç sistemi bağlamında sosyo-kültürel devamlılığın Orta Asya'dan Ön Asya'ya doğru cereyanı içerisindeki bir olgunun tespiti de bu biçimde gerçekleşmiş bulunmaktadır.

Bununla birlikte kurbanlık olarak hayvan ve başka materyaller kullanımı hakkında Türkler ile Hakasların ankete yansıtılan tercihlerinin arasında anlamlı farklılıktan söz etmek mümkündür ($p<0,05$).

Kutsal Ağaçlar ve Çaput Bağlama

Tablo 52. Kutsal Ağaçlara/Dilek Ağaçlarına Çaput Bağlama Âdetinin Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	64	35,6			
	Hakasya	149	87,6			
Hayır	Türkiye	57	31,7			
	Hakasya	4	2,4			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	49	27,2			
	Hakasya	7	4,1			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	4	2,2			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	5	2,9			
Diğer	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	0	0			
	Türkiye			3	1,7	
	Hakasya			2	1,2	

Genel olarak aşağıdaki tablo verilerinden de anlaşılabileceği üzere ağaçlara çaput bağlama geleneğinin hem Türkler, hem de Hakaslar tarafından tektanrıcı İslam ve Hristiyanlık inanç sistemlerinin dışında Şamanlık, gelenek ve batıl inanç kaynaklı bir uygulama olarak algılandığını veya ankete bu biçimde yansıtıldığını ifade etmek mümkündür.

"Kutsal ağaçlara/dilek ağaçlarına çaput bağlama âdetiniz var mı?" sorusu bağlamında elde edilen istatistiki bilgiler aşağıdaki biçimde değerlendirilebilir.

Hem Türkler hem de Hakaslar tarafından İslam ve Hristiyanlık inanç sistemlerinin dışından gelen bir gelenek olarak algılanmasına karşın, bu uygulama konusunda özellikle olumsuz yanıt oranlarıyla kıyaslandığında olumlu yanıtlar dikkat çekici niteliktedir. Nitekim Hakasların %87,6'sı bu geleneğin varlığı konusunda "evet" derken, Türklerin %35,6'sı bu soruya olumlu yanıt vermiştir.

Bu noktada Türkiye Türklerinin %27,2'sinin soruya olumsuz yanıt vermiş olmakla birlikte esas olarak, "Hayır, ama varlığından haberdarım" seçeneğini işaretlemiş olmaları mühimdir. Türkiye Türklerinde İslam dışı bir kaynağa dayanan bu inançsal uygulamanın günümüzde yaşatılmasının yanı sıra insanların belleklerinde buna ilişkin anıların korunduğunu ya da Türkiye'de insanların bunu bu şekilde algıladıklarını söylemek de olanaklıdır.

Tablo 52.1 Kutsal Ağaçlara/Dilek Ağaçlarına Çaput Bağlama Âdetinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	12	6,7	27	15	25	13,9
Hakasya	0	0	77	45,3	7	4,1	55	32,4

Kutsal ağaçlara/dilek ağaçlarına çaput bağlama âdetinin geliş kaynağı konusunda ankete katılan Türklerin % 15,0'si batıl inancı, %13,9'u geleneği ve %6,7'si da Şamanlığı işaretlemiştir. Bunun yanı sıra yine Türkler tarafından bu geleneğin olası bir geliş kaynağı olarak İslam sadece %0,6 oranında gösterilmiştir. Bu sebeple Türkiye Türklerinin kutsal ağaçlara veya dilek ağaçlarına çaput/bez bağlama uygulamasını çoğunlukla tek tanrıcı İslam inanç sistemi dışından gelen bir gelenek olarak algıladıkları söylenebilir.

Anket çalışmamıza katılan Hakas Türklerinin %45,3'ünün ise kutsal ağaçlara çaput (Hakasçası: *çalama*) bağlama geleneğinin Şamanlık dininden kaynaklandığını ifade ettiği tespit edilmiştir. Şamanlıktan sonra en büyük ikinci kaynak olarak geleneği gören Hakaslar, söz konusu bu geleneğin olası geliş kökeni olarak üçüncü sırada ise batıl inancı (%4,1) işaretlemişlerdir. Bu arada önemle vurgulanması gereken husus ise Hakas Türklerinin *çalama* bağlama geleneğinin kaynağı olarak kesinlikle İslam gibi tektanrıcı olan Hristiyanlık dinini algılamadıkları ve bunu da anket sonuçlarına da yansıttıklarıdır.

Tablo 53. Kayın (Huş)/Akağaç/Porsuk Ağacı/Meşe/Sedir/Çınar/Çam/Söğüt Ağaçlarının Koruyuculuk ve Kurtarıcılık Gibi Niteliklere Sahip Kutsal Ağaçlar Olduğuna İlişkin İnanç

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	27	15			
	Hakasya	129	75,9			
Hayır	Türkiye	125	69,4			
	Hakasya	21	12,4			
Hayır, ama böyle inancın varlığından haberdarım	Türkiye	23	12,8			
	Hakasya	11	6,5			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	6	3,5			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	0	0			
	Türkiye			3	1,7	
	Hakasya			3	1,8	

Bu soruya %15,0 oranında olumlu yanıtta bulunanı Türkiye Türklerinin aksine Hakas Türkleri bu konuda büyük çoğunlukla olumlu yanıtta bulunmuşlardır (%75,9).

Öte yandan Hakasların yalnızca %12,4 oranında "hayır" demeyi tercih ettikleri bu soru için Türkiye Türklerinin hatırı sayılır bir kısmı olumsuz bir yanıtı tercih etmiştir (%69,4).

Tabii olarak burada şu hususu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir ki, Türkiye Türkleri bu soruya %12,8 gibi görmezlikten gelinemeyecek bir oranda "Hayır, ama böyle bir inancın varlığından haberdarım" yanıtını vermişlerdir.

Tablo 53.1 Kayın (Huş)/Akağaç/Porsuk Ağacı/Meşe/Sedir/Çınar/Çam/Söğüt Ağaçlarının Koruyuculuk Ve Kurtarıcılık Gibi Niteliklere Sahip Kutsal Ağaçlar Olduğuna İlişkin İnanışın Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	8	4,4	10	5,6	10	5,6
Hakasya	1	6	59	34,7	16	9,4	44	25,9

Kayın (huş)/akağaç/porsuk ağacı/meşe/sedir/çınar/çam/söğüt ağaçlarının koruyuculuk ve kurtarıcılık gibi niteliklere sahip kutsal ağaçlar olduğuna ilişkin bir inanışın olası geliş kaynağı Türklere göre sırasıyla batıl inanç (%5,6), gelenek (%5,6) ve Şamanlık (%4,4) olmuştur. Hakaslara göre ise bu inanışın olası geliş kaynağı olarak en çok Şamanlık (%34,7) algılanmaktadır. Bu anlamda ikinci olası kaynak gelenek (%25,9) iken, üçüncü olası kaynak ise batıl inanç (%9,4) olarak ortaya çıkmaktadır.

Bunlara ek olarak ankete katılan Türkiye Türkleri algı seviyesinde İslam'ı bu inanışın olası geliş kaynağı olarak hiç tasavvur etmezken, Hakas Türklerinin bu anlamda az da olsa Hristiyanlığı algılamakta olmaları oldukça ilgi çekicidir.

Tablo 54. (Evet Diyenlere) Kayın (Huş)/Akağaç/Porsuk Ağacı/Meşe/Sedir/Çınar/Çam/Söğüt Ağaçlarının Koruyuculuk ve Kurtarıcılık Gibi Niteliklere Sahip Kutsal Ağaçlar Olduğuna İlişkin Uygulamalar

		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evlilik öncesi suya atılan taş ile bakılan fal geleneği	Türkiye	3	1,7	177	98,3	
	Hakasya	2	1,2	168	98,8	0,699
Yaprak Bayramı/Kayın Bayramı (Haziran ayının başında ormandan bir kayın ağacının seçilerek kumaş ve havlu parçalarıyla süslenmesi, bir hafta sonra köye getirilen bu ağaç eşliğinde bayram düzenlenmesi ve ağacın suya bırakılması/tarlaya bırakılması ya da budakları koparılarak suya salınıp batmamasına göre fal bakılması, yorumlar yapılması)	Türkiye	1	0,6	179	99,4	0,004
	Hakasya	10	5,9	160	94,1	
Kurban edilen at kanının kutsal ağacın etrafında dökülmesi	Türkiye	2	1,1	178	98,9	
	Hakasya	2	1,2	168	98,8	0,954
Kutsal olduğuna inanılan ağaçlara yönelik dileklerde bulunma	Türkiye	12	6,7	168	93,3	0
	Hakasya	115	67,6	55	32,4	

Kutsal ağaçlara sunulan kurbanlar üzerinden Han Tigir'den (Han Tengri) iyilik göreceğine ve doğadaki nimetlerden yararlanabileceğine izin vereceğine inanma	Türkiye	1	0,6	179	99,4	
	Hakasya	12	7,1	158	92,9	0,001
Güneşin gidişatına yani saat ' yönünde kayın ağacının etrafında dolaşan saygın bir ihtiyar kişinin eline aldığı kayın ağacından yapılma kaşıkla kımız veya başka süt ürünü ya da çorbayı ilk önce göğe, ardından bu kayın ağacına yönelik olarak saçı yapması; böylece kayın ağacının kutsanması, ona bir çeşit kurban sunulması	Türkiye	0	0	180	100	0,000
	Hakasya	22	12,9	148	87,1	

Evlilik öncesi suya atılan taş ile bakılan fal geleneğine dair hem Türkler hem de Hakaslar olumlu yanıt konusunda oldukça düşük oranlar sergilemektedirler: sırasıyla %1,7 ve %1,2. Ki-kare testi de iki kitle arasında bu konuda anlamlı bir farklılıktan söz edilemeyeceğini göstermektedir ($p>0,05$).

Yaprak Bayramı/Kayın Bayramı (Haziran ayının başında ormandan bir kayın ağacının seçilerek kumaş ve havlu parçalarıyla süslenmesi, bir hafta sonra köye getirilen bu ağaç eşliğinde bayram düzenlenmesi ve ağacın suya bırakılması/tarlaya bırakılması ya da dalları koparılarak suya salınıp batıp batmadığına göre fal bakılması, yorumlar yapılması) konusundaki Ki-kare çözümlemesi, Türkler ile Hakaslar arasında anlamlı bir farklılık bulunduğunu gösterse dahi ($p<0,05$) her iki grupta da bu konuda olumlu yanıt verenlerin oranı çok düşüktür; sırasıyla %0,6 ve %5,9.

Kurban edilen at kanının kutsal ağacın etrafına dökülmesi bağlamında Türkler ve Hakaslar tarafından bildirilen yanıtların çok düşük olumlu oranları arasında Ki-kare testine göre anlamlı bir farklılık yoktur ($p>0,05$).

Esas olarak Ki-kare analizinin anlamlı bir farklılık ($p<0,05$) bulunduğunu gösteren verileri, kutsal olduğuna inanılan ağaçlara yönelik dileklerde bulunma ile ilgili gelenek bağlamında bildirilen yanıtlara dair elde edilmiştir. Nitekim ankete katılan Anadolu Türklerinin ancak %6,7'si bu yönde olumlu görüş ifade ederken, Hakasların %67,6 gibi önemli bir bölümü böyle bir gelenek konusunda olumlu bir tavır sergilediğini, varlığını benimsediğini veya geleneği doğrudan yaşattığını belirtmiştir denilebilir.

Bu noktada anketin bir önceki sorusu olan "Kutsal ağaçlara/dilek ağaçlarına çaput bağlama âdetiniz var mı?" sorusuna hem Türkler, hem de Hakaslar tarafından verilen yanıtlarla ilgili istatistiki bilgileri anımsamak gerekliliği doğmaktadır. İslam ve Hristiyanlık inanç sistemlerinin dışından gelen bir gelenek olarak hem Türkler, hem de Hakaslar tarafından algılanan bu geleneksel uygulama konusunda Hakasların %87,6 gibi ezici bir çoğunluğu bu geleneğin varlığı konusunda "evet" derken, Türklerin %35,6'sı bu soruya olumlu yanıt vermiştir. Arada küçük de olsa bir fark mevcuttur. Soruların içerdiği anlam itibariyle farklı algılanmış olabileceğinden ya da bu iki soru veya yukarıdaki tabloda yer alan sorunun diğer soruların içerisinde göreli olarak gözden kaçmasından da söz edilebilir. Ayrıca daha önceki soru doğrudan çaput/*çalama* bağlama ile ilgiliyken, bu soru sadece dilekte bulunmayla ilgilidir.

Bu arada "Güneşin gidişatına yani saat yönünde kayın ağacının etrafında dolaşan saygın bir ihtiyar kişinin eline aldığı kayın ağacından yapılma kaşıkla kımız veya başka süt ürünü ya da çorbayı ilk önce göğe, ardından bu kayın ağacına yönelik olarak saçı yapması; böylece kayın ağacının kutsanmadı, ona bir çeşit kurban sunulması" konusunda ankete katılan ve olumlu görüş bildiren Türkiye Türklerinin oranı %0,0 olarak gerçekleşmiştir. Buna karşılık Sibirya yerlisi Hakasların %12,9'u bu konuda olumlu bir görüş bildirmiştir. Nitekim Ki-kare testi sonucu da ($p<0,05$) bu soru bağlamında Türkler ile Hakasların vermiş oldukları yanıtlar arasında anlamlı bir farklılığın olduğu yönündedir.

Tablo 55. Ağaç Dışında Taş ve Diğer Nesnelere Çaput Bağlama Geleneğinin Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	22	12,2			
	Hakasya	55	32,4			
Hayır	Türkiye	101	56,1			
	Hakasya	67	39,4			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	34	18,9			
	Hakasya	9	5,3			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	6	3,3			
	Hakasya	4	2,4			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	4	2,2			
	Hakasya	9	5,3			
Bilmiyorum	Türkiye	9	5			
	Hakasya	24	14,1			
	Türkiye			4	2,2	
	Hakasya			2	1,2	

"Ağaç dışında taş ve diğer nesnelere çaput bağlama geleneği yörenizde var mı? Siz buna inanır ve uygular mısınız?" sorusuna gelindiğinde Türklerin %12,2'sinin ve Hakasların da %32,4'ünün olumlu yanıtta bulunmuş olduğu anlaşılmaktadır.

Türklerin %56,1'inin ve Hakasların da %39,4'ünün bu soruya ilişkin olarak olumsuz bir görüş bildirmiş olmasına karşın özellikle Türklerin "Hayır, ama varlığından haberdarım", "Hayır, ama eskiden duymuştum" ve "Hayır, ama eskiden görmüştüm" gibi olumlu yanıt yüzdelerinin de göz önünde bulundurulmasının önemli olabileceği düşünülmektedir.

Aşağıdaki tablodan da anlaşılabileceği gibi Türkler bu gelenek ve inanışın olası geliş kaynağını esas itibariyle batıl inanç, gelenek ve Şamanlık/Kamlık olarak görmektedirler.

Tablo 55.1 Ağaç Dışında Taş ve Diğer Nesnelere Çaput Bağlama Geleneğinin ve İnanışının Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	4	2,2	14	7,8	5	2,8
Hakasya	0	0	28	16,5	3	1,8	17	10

Ağaç dışında taş ve diğer nesnelere çaput bağlama geleneğinin ve inanışının olası geliş kaynağı bağlamında ankete katılan Türkler en çok batıl inanç (%7,8), arkasından gelenek (%2,8) ve Kamlık (%2,2) biçiminde görüş bildiriminde bulunmuşlardır. Buna karşılık Hakaslar da yukarıdaki uygulama ve inanışın muhtemel geliş kaynağı olarak birinci sırada Şamanlığı (%16,5), ardından geleneği (%10,0), üçüncü olarak da batıl inancı (%1,8) göstermişlerdir. Genel olarak ise Türkler ve özellikle Hakasların yukarıdaki soru kapsamında olası geliş kaynaklarının İslam ve Hristiyanlık inanç sistemlerinin dışından olduğunu açık bir biçimde ifade ettikleri söylenebilir.

Tablo 56. Pınar ve Çeşme Başlarında Rengârenk Çeşitli Bez Parçalarını Bağlamak Suretiyle Adakta Bulunma Geleneğinin Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	23	12,8			
	Hakasya	40	23,5			

Hayır	Türkiye	109	60,2			
	Hakasya	72	42,4			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	26	14,4			
	Hakasya	2	1,2			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	9	5			
	Hakasya	2	1,2			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	4	2,4			
Bilmiyorum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	47	27,6			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			3	1,8	

"Pınar ve çeşme başlarında rengârenk çeşitli bez parçalarını bağlamak suretiyle adakta bulunma geleneğiniz var mı?" sorusuna yanıt olarak Türklerin %12,8'i, Hakasların ise %23,5'i olumlu bir görüş bildirirken, olumsuz yanıt oranı da sırasıyla şu şekilde gerçekleşmiştir: %60,2 ve %42,4.

Daha önce de görüldüğü gibi çaput bağlama geleneğini İslam dışında olacak şekilde gelenek, batıl inanç ve belirli bir kısmı da Şamanlık kaynaklı bir pratik olarak gören Türkiye Türklerinin bu soruya verdikleri yanıt oranından da anlaşılacağı üzere, bu uygulamanın Türkiye coğrafyasında sürdüğü ifade edilebilir. Üstelik bu olumlu yanıt oranı düşünülürken yine Türkiye Türklerinin vermiş oldukları "Hayır, ama varlığından haberdarım" (%14,4), "Hayır, ama eskiden duymuştum" (%5,0) ve "Hayır, ama eskiden görmüştüm" (%2,8) gibi yanıtların oranlarının da göz önünde bulundurulmasının resmin daha bütünlüklü görülmesine olanak sağlayabileceği söylenebilir. Bu noktada söz konusu çaput bağlama geleneğinin en azından anketimizin ulaşmış olduğu neticeler ışığında Hakasya'dan Türkiye'ye doğru sosyo-kültürel süreklilik süreci dâhilinde uzandığını ifade edebiliriz. Daha önceki olası geliş kaynağına dair veriler ve bahsi geçen soru bağlamında aşağıdaki tabloda yer alan bilgiler, söz konusu çaput/*çalama* bağlama uygulamasının hem Türkler hem de Hakaslar tarafından ezici çoğunlukla tektanrıcı İslam ve Hristiyanlık haricinden kaynaklanan bir inançsal gelenek olarak algılandıklarını açık bir biçimde göstermektedir. Aynı zamanda hem Türkler hem de Hakasların önemli bir bölümü de (özellikle Hakasların) bu pratiğin kökenini Şamanlığa bağlamaktadırlar.

Tablo 56.1 Pınar ve Çeşme Başlarında Rengârenk Çeşitli Bez Parçalarını Bağlamak Suretiyle Adakta Bulunma Geleneğinin Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	5	2,8	10	5,6	9	5
Hakasya	0	0	21	12,4	3	1,8	11	6,5

Pınar ve çeşme başlarında rengârenk çeşitli bez parçaları bağlamak suretiyle adakta bulunma geleneğinin en olası geliş kaynağı Hakaslara göre (%12,4) Şamanlık'tır. Türklere göre ise bu anlamda en muhtemel kaynak batıl inanç (%5,6) olarak gözükmektedir. Bununla birlikte Türkiye Türklerinin söz konusu bu uygulamanın geliş kaynakları arasında Şamanlığı (%2,8) da görmeleri araştırmamız açısından önemli ve anlamlı bir tespittir.

Saçı ve Tütsü

Tablo 57. "Saçı" (Düğünlerde Pirinç, Para, Buğday vs. Atmak Gibi) Yapma Geleneği						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	122	67,8			
	Hakasya	149	87,6			
Hayır	Türkiye	33	18,3			
	Hakasya	7	4,1			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	11	6,1			
	Hakasya	2	1,2			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	3	1,8			
Bilmiyorum	Türkiye	4	2,2			
	Hakasya	3	1,8			
	Türkiye			4	2,2	
	Hakasya			3	1,8	

"Saçı" (düğünlerde pirinç, para, buğday vs. atmak gibi) yapma geleneğiniz var mı?" sorusuna ilişkin olarak hem Türkler (%67,8) hem de Hakaslar (%87,6) önemli ölçüde olumlu yanıtta bulunmuştur. Bu konuda olumsuz görüş bildiren kitle ise yine hem Türklerde (%18,3) hem de Hakaslarda (%4,1) göreli olarak çok düşük oranlarla sınırlı kalmıştır.

Daha önceki çözümlemelerde olduğu gibi Türklerin vermiş oldukları olumlu yanıtlara bakarken "Hayır, ama varlığından haberdarım" seçeneğini işaretlemiş olanların yüzdelerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Nitekim bu soru bağlamında da ankete katılan Türklerin %6,1'i bu seçeneği uygun görmüştür. Ek olarak bu konuda Türklerin işaretlemiş olduğu her biri %1,7 olmak üzere "Hayır, ama eskiden duymuştum" ve "Hayır, ama eskiden görmüştüm" seçenekleri de hesaba katılabilir.

Tablo 57.1 "Saçı" (Düğünlerde Pirinç, Para, Buğday vs. Atmak Gibi) Yapma Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	2	1,1	9	5	10	5,6	93	51,7
Hakasya	1	0,6	65	38,2	3	1,8	72	42,4

"Saçı" (düğünlerde pirinç, para, buğday vs. atmak gibi) yapma geleneğinin en olası geliş kaynağı olarak Türkiye Türklerinin çoğunluğu (%51,7) geleneği, arkasından da sırasıyla batıl inanç (%5,6) ve Şamanlık'ı (%5,0) seçmiş oldukları görülmektedir.

Önemli bir başka tespit ise Türklerin bu uygulamanın muhtemel geliş kaynağı olarak sadece %1,1 oranında İslamiyet'i görüp esas itibariyle kaynağın tektanrıcı inancın dışından geldiği algısında olmalarıdır. Öte yandan Hakasların da tektanrıcı Hristiyanlığı bu geleneğin geliş kaynağı olarak yalnızca %0,6 oranında gördükleri tespit edilmiştir.

Bununla birlikte ankete katılan ve Türkler gibi bu uygulamanın olası geliş kaynağı olarak çoğunlukla geleneği gören (%42,4) Hakasların ikinci seviyede olası bir kaynak olarak Şamanlığı (%38,2) görmeleri de dikkat çekicidir.

Aslında "Kutsal ağaçlar ve çaput bağlama" adlı bölümde yer alan aşağıdaki ve ondan bir sonraki sorular anket etkin bir biçimde dağıtılmaya başlandıktan sonra fark edildiği için yerlerine dokunulmadan ankette konumlandıkları yerleri korunmuştur. Ancak kuşkusuz ki bu iki soru "Ocak ve Ateş" adlı bölümde yer almaya daha uygundur. Özellikle anketimizin içinde 59. soru olarak yer alan "Ateşin temizleyiciliği ve koruyuculuğuna inanır mısınız?" sorusunun, "Ocak ve Ateş" adıyla belirtilen bölümde yer alması çok daha yerinde olurdu.

Tablo 58. Olumsuzluklardan Korunmak Amacıyla "Tütsü Yakmak" ve "Muska Asmak" Geleneğinin Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	101	56,1			
	Hakasya	101	59,4			
Hayır	Türkiye	33	18,3			
	Hakasya	43	25,3			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	32	17,8			
	Hakasya	10	5,9			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	8	4,7			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	3	1,8			
Diğer	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	3	1,8			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			2	1,2	

"Olumsuzluklardan korunmak amacıyla "tütsü yakmak" ve "muska asmak" geleneğiniz var mı?" sorusuna ilişkin olarak ankete katılan Türklerin %56,1'i ve Hakasların da %59,4'ü olumlu yanıtta bulunurken, olumsuz yanıtlar sırasıyla şu oranlarda yansıtılmıştır: %18,3 ve %25,3. Görüldüğü üzere ankete katılarak destekte bulunan Türklerin ve Hakasların yarısından fazlasının tütsü yakma ve muska asma gibi geleneksel uygulamaların yaşatıldığını veya yaşatılması konusuna olumlu baktıklarını, olumlu algıladıklarını ifade ettikleri söylenebilir.

Değerlendirmeyi yaparken özellikle Türkiye Türklerinin %17,8'inin "Hayır, ama varlığından haberdarım" seçeneğini işaretlemiş olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Tablo 58.1 Olumsuzluklardan Korunmak Amacıyla "Tütsü Yakmak" Ve "Muska Asmak" Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	23	12,8	10	5,6	23	12,8	35	19,4
Hakasya	1	0,6	51	30	11	6,5	25	14.7

Türkiye Türkleri tarafından olumsuzluklardan korunmak amacıyla "tütsü yakmak" ve "muska asmak" hakkında en önemli kaynak olarak gelenek görülmektedir (%19,4), arkasından batıl inanç ile İslam ise eşit oranlarda gelmektedir; sırasıyla %12,8 ve %12,8.

Bununla birlikte Türkiye Türklerine göre bu konuda Şamanlık da önemli bir yer almaktadır; nitekim Türklerin %5,6'sı bahsi geçen uygulamaların olası geliş kaynağı olarak Şamanlık dinini işaretlemiştir.

Abakan Türklerine gelindiğinde ise burada söz edilen geleneksel uygulamaların olası ana kaynağı olarak Şamanlık'ı kabul ettikleri görülmektedir (%30,0). Bunun arkasında yer alan bir başka olası geliş kaynağı olarak ise gelenek (%14,7) seçilmiştir. Bu uygulamanın batıl inançtan kaynaklandığını düşünen Hakasların oranı ise %6,5 civarındadır. Burada belirtilmesi gerekmektedir ki, Türkiye Türkleri %12,8 oranında bu uygulamaların olası geliş kaynağı olarak tektanrıcı İslamiyet'i algılarken, Hakas Türkleri yalnızca %0,6 gibi düşük bir oranla bu geleneksel uygulamaların tektanrıcı Hristiyanlıktan kaynaklandığı algısındadır. Görüldüğü üzere "tütsü yakmak" ve "muska asmak" geleneğini Hakasların çoğu Şamanlık kaynaklı bir uygulama olarak görürken, Türklerin çoğu bu anlamda geleneği ön plana çıkarmaktadır.

Tütsü yakmak veya tütsülemek amacıyla bir ot yakmakla ilgili geleneğin Hakasya'dan Türkiye topraklarına uzanan hattın ortasında yer alan Orta Asya bozkırlarından bir örnek vermek oldukça yerinde olacaktır. Daha önceki bölümlerde Kazakistan asıllı bir kaynak kişinin verdiği malumata göre Kazak Türkleri *üzerlik* ile aynı olan *adıraspan* otunu *alastau* denilen tütsüleme ayini veya uygulaması için kullanmaktadırlar. Hakasça-Rusça Sözlük'e (2006: 51) bakıldığında ise *alas* kavramının Hakas Türklerinde ortamı temizlemek, olumsuzluklardan, kötü ruhlardan, hastalıklardan ve nazardan arındırmak amacıyla gerçekleştirilen tütsülemeye verilen bir ad olduğu görülmektedir. Bu da konu bağlamında Güney Sibirya'dan Orta Asya olarak tanınan coğrafyaya doğru uzanan sosyo-kültürel sürecin bir ögesi olarak göz önünde bulundurulabilir (bkz. anketteki 51. soru çözümlemesi).

Tablo 59. Ateşin Temizleyiciliği ve Koruyuculuğuna İlişkin İnancın Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	33	18,3			
	Hakasya	127	74,7			

Hayır	Türkiye	108	60			
	Hakasya	11	6,5			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	11	6,1			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	2	1,2			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	17	9,4			
	Hakasya	22	12,9			
	Türkiye			6	3,3	
	Hakasya			3	1,8	

Ankete katılan Hakasların büyük çoğunluğu "Ateşin temizleyiciliği ve koruyuculuğuna inanır mısınız?" sorusuna olumlu yanıt vermiştir (%74,7). Aşağıdaki tablodan da görülebileceği üzere Abakan Türkleri Hakaslar bu inancın kaynağı olarak esas itibariyle Şamanlığı (%35,9) görürken, hiçbir Hakas'ın bu anlamda Hristiyanlığı belirtmemiş olması (%0,00) oldukça ilgi çekici bir tespittir.

Abakan Türklerinin %5,3'ü kendi inançsal kimliğini Şamanlık olarak tanımlarken daha büyük bir çoğunluğu da bu anlamda Hristiyanlığı belirtmiştir (%27,1). Bu duruma karşın tören ve inanış boyutunda Şamanizm'i devam ettiren Hakas Türkleri, yukarıdaki inancın yaklaşık %36 oranında Şamanlık'tan kaynaklandığını düşünmektedir ve "Ateşin temizleyiciliği ve koruyuculuğuna inanır mısınız?" sorusuna %74,7 oranında olumlu yanıtta bulunmuştur. Uygulama ve inanışta Hakasların önemli bir bölümümün Şamanlık inanç sistemiyle daha iç içe olduğunu açık bir biçimde gösteren bu veri analiz sonuçları, araştırmanın en önemli tespitlerinden olarak görülebilir.

Bununla birlikte %60,0 oranında kendi inançsal kimliği olarak İslam'ı belirten Türkiye Türklerinin, ki Türkler arasında kimse kendi inançsal kimliği olarak Şamanlığı belirtmemiştir (%0,00), diğer sorularda da olduğu gibi bu soruda da kısmen de olsa %7,2 oranında bu inanışın Şamanlık'tan geldiğini ifade etmesi ilgi çekici bir tespittir. Ayrıca söz konusu inanışın olası geliş kaynağı olarak Türklerin İslam'dan daha yoğun olarak Şamanlık ve batıl inancı da işaretlemiş bulunmaları vurgulanabilir. Hal böyleyken ankete katılan Türklerin "Ateşin temizleyiciliği ve koruyuculuğuna inanır mısınız?" sorusuna %18,3 oranında olumlu yanıt vermesi de pek tabii olarak araştırmanın önemli tespitlerinden biridir.

Anket çalışması neticesinde ulaşılan bulgular ışığında kısmen de olsa hem kuşaklar arası, hem de coğrafyalar arası sosyo-kültürel bir süreklilik sürecinden bahsetmek mümkün görünmektedir. Bu süreç, Asya kıtasının merkezinde bulunan yurtlarında en az üç yüzyıl boyunca azınlık halinde yaşayan ve yoğun tektanrıcı tebligatçılık faaliyetlerinin etkisi altında kalan Hakas Türklerinde çok daha güçlüyken, daha düşük seviyelerde olsa dahi yine de Türkiye'de yaşayan Türkler örneğinde de söz konusu bu olgunun varlığı hakkında konuşulabilir.

Tablo 59.1 Ateşin Temizleyiciliği ve Koruyuculuğuna İlişkin İnanışın Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	13	7,2	13	7,2	11	6,1
Hakasya	0	0	61	35,9	13	7,6	33	19,4

Ateşin temizleyiciliği ve koruyuculuğuna ilişkin inanışın geliş kaynağı konusunda Türkiye Türkleri en çok Şamanlık (%7,2) ile batıl inancı (%7,2) gösterirken veya böyle bir algılarının olduğunu belirtirken, Hakas Türklerinin önemli bir bölümü de bu konuda birinci olası kaynak olarak Şamanlık (%35,9) üzerinde durmuştur. Bu arada Hakaslar bu inanışın olası geliş kaynağı olarak katiyen Hristiyanlığı göstermezken (%0,00), Türklerin de yalnız %0,6'sının İslamiyet'i kaynak biçiminde gördüğü ifade edilebilir.

Esasında aralarında yüzde oranları bakımından farklılıklar bulunsa dahi, hem Türkiye Türklerinin hem de Asya'nın ortasında yaşayan Hakas Türklerinin böyle bir inancın birinci olası geliş kaynağı olarak Şamanlık inanç sistemini göstermiş olmaları araştırmanın en önemli tespitlerinden biri olarak kabul edilebilir. Üstelik hem Hakasların hem de Türklerin kendilerine dair belirtmiş oldukları inançsal kimlikleriyle ilgili veriler de dikkate alındığında, söz konusu bu sorudan elde edilen yanıtların çok daha anlamlı bir hale geldiği görülmektedir.

Yağmur Duası

Tablo 60. Yağmur Duasının Etkili Olduğuna İlişkin İnanç						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	102	56,7			
	Hakasya	32	18,8			

Hayır	Türkiye	25	13,9			
	Hakasya	62	36,5			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	29	16,1			
	Hakasya	10	5,9			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	17	10			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	13	7,2			
	Hakasya	47	27,6			
	Türkiye			3	1,7	
	Hakasya			2	1,2	

60. tabloya göre söz konusu soruya Türkler %56,7 oranında olumlu yanıt verirken, Hakasların yalnızca %18,8'inin "evet" seçeneğini işaretledikleri görülmektedir. Aynı zamanda Türkler bu soruya yalnızca %13,9 oranında olumsuz yanıt verirken, Hakaslar çok daha yüksek seviyede (%36,5) "hayır" yanıtını işaretlemişlerdir. Buna karşın hem Hakasların hem de Türklerin arasında bu soruya kayıtsız kalan kesimlerin çok düşük olduğu da söylenebilir. Nitekim bu değerler sırasıyla şu şekildedir: %1,2 ve %1,7.

Tablo 60.1 Yağmur Duasının Etkili Olduğuna İlişkin İnanışın Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	52	28,9	8	4,4	5	2,8	29	16,1
Hakasya	4	2,4	22	12,9	4	2,4	4	2,4

Ayrıca "Yağmur duasının etkili olduğuna ilişkin inanışın geliş kaynağı" sorusuna ilişkin verilen yanıtlara ve bu yanıtların yüzdelerine bakıldığında Türklerin bu uygulamanın kaynağı olarak daha çok İslamiyet'i (%28,9) gördüğü, Güney Sibirya yerlisi Türklerden olan Hakasların ise bu uygulamanın ana kaynağı olarak Kam/Şaman dinini (%12,9) algıladıkları söylenebilir.

Netice itibariyle iki toplum kıyaslandığında yağmur duası olarak tanımlanan ya da katılımcılar tarafından bu ad altında bilinen uygulamanın geçerliliğine inanma durumunun Türkiye Türklerinde göreli olarak çok daha yüksek olduğu söylenebilir. Oysaki ilgili literatür taraması yapılır-

ken geçmişte Hakas Türklerinin de bu kapsamda değerlendirilebilecek bir uygulamada bulunduklarına rastlanmıştır. Bu sebeple günümüzde söz konusu uygulamanın ve onu besleyen inanışın, iki yüzyıl önceki atalarıyla karşılaştırıldığında Hakaslar arasında çok daha düşük bir seviyeye gelmiş bulunduğu ifade edilebilir.

Sonuç olarak yağmur duası ile ilgili uygulamaların İç Asya'da Köktürk döneminde, Türklerin yaşadığı Kuzey Doğu Asya topraklarında İslam ile tanışmadan önceki devirlerden itibaren yaşatıldığı bilinmektedir. Bu ise konumuz bağlamında sosyo-kültürel süreklilik sürecinin önemli motiflerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Mevsimlik Bayramlar ve Yılbaşı/Nevruz

Tablo 62. Günümüzdeki Nevruz (Baharın Gelişi) Kutlamaları İle Eski Türklerdeki Geleneksel İnancın Birbiriyle İlişkili Olup Olmadığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	118	65,6			
	Hakasya	103	60,6			
Hayır	Türkiye	29	16,1			
	Hakasya	36	21,2			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	4	2,2			
	Hakasya	6	3,5			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	3	1,8			
Farklıdır	Türkiye	12	6,7			
	Hakasya	11	6,5			
	Türkiye			9	5	
	Hakasya			8	4,7	

"Sizce günümüzdeki Nevruz (Baharın Gelişi) kutlamaları ile eski Türklerdeki geleneksel inanç birbiriyle ilişkili midir?" sorusuna yanıt olarak Türklerin %65,6'sı, Hakasların da %60,6'sı olumlu yanıtta bulunmuştur. Bu soruya "hayır" diyen Hakasların oranı %21,2 iken, Türklerin %16,1'sı olumsuz yanıt vermiştir. Buradaki tabloda ortaya konulan verilerden hareketle, ankete katılan Hakaslar ve Türklerin önemli bir çoğunluğunun günümüzdeki Nevruz/Çıl Pazı bayramının aslında eski Türklerin geleneksel inanç dünyasıyla ilişkili olduğunu düşündükleri ileri sürülebilir.

Tablo 62.1 Nevruz (Baharın Gelişi) Kutlamaları Geleneğinin Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	3	1,7	34	18,9	1	0,6	61	33,9
Hakasya	0	0	41	24,1	3	1,8	47	27,6

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere, hem Türkiye Türklerinin hem de Hakasların büyük çoğunluğu Yıl Başı/Nevruz bayramını kutlama geleneğinin olası geliş kaynağını İslam ve Hristiyanlık gibi tektanrıcı inanç sistemlerinin dışında görmüştür. Nitekim Türkler olası kaynak olarak İslamiyet'i sadece %1,7 oranında seçerken, esas olarak geleneği (%33,9) ve Şamanlık dinini (%18,9) işaretlemiştir.

Türklerin Yıl Başı kutlamalarının olası geliş kaynağı olarak %1,7 oranında olsa dahi İslam'ı seçmesinin aksine, Sibirya yerlisi Türklerden olan Hakasların olası kaynak olarak Hristiyanlığı %0,0 oranında göstermiş olmaları araştırmamız açısından oldukça önemli bir tespittir.

Bunun yanı sıra Hakasların da Yıl Başı kutlama geleneğinin olası geliş kaynağı olarak önemli oranda geleneği (%27,6), Şamanlığı (%24,1) ve batıl inancı (%1,8) işaretlemeyi tercih etmiş oldukları ifade edilebilir.

Sonuç olarak Çıl Pazı/Yıl Başı/Nevruz bayramı gibi bir uygulamanın kökenini Türklerin yalnızca %1,7'sinin, Hakasların ise %0,0'ının tektanrıcı bir dinde görmüş oldukları veya bu yönde bir algıya sahip oldukları ileri sürülebilir.

Aynı zamanda ankete katılan Hakaslar bu geleneğin kökeni konusunda %24,1 oranında Şamanlığı gösterirken, Türklerin de %18,9 oranında Şaman/Kam dinini işaretlemiş olması araştırma bağlamında ulaşılabilen bir diğer önemli tespit olarak tanımlanabilir.

Esasında hem olası geliş kaynağına dair yüzdelerin, hem de Türk ve Hakas anket katılımcılarının soruya verdikleri olumlu yanıtların yüzdelerinin, soruda ele alınan konuyla ilgili literatür taramasından elde edilen bilgileri doğrulamakta olduğuileri sürülebilir.

Bu arada ankette "Sizce günümüzdeki Nevruz (Baharın Gelişi) kutlamaları ile eski Türklerdeki geleneksel inanç birbiriyle ilişkili midir?" olarak yer alan 62. soruya verilen yanıtların yüzdeleri (bkz: 62. tablo) ile bu uygulamanın olası geliş kaynağı sorusunda verilen yanıtların yüzdelerinin esasında göreli olarak birbirine yakınlık gösterdiğine dikkat çekmek ge-

rekmektedir. Hakaslar 62. soruya %60,6 oranında, Türkler ise %65,6 oranında olumlu yanıt verirken, Hakaslar bu geleneğin geliş kaynağı olarak tektanrıcı inanç sistemleri dışında bir kaynağı %53,5, Türkler ise %53,4 oranında seçmişlerdir. Bu ise algı seviyesinde hem Türklerin hem de Hakasların bilinçdışı bir biçimde olsa dahi bir çeşit kültürel ve dolayısıyla da sosyal devamlılık süreci dâhilinde bulunduklarını ifade etmemize elverişli bir zemin sunmaktadır.

Tablo 63. Orta Asya Türklerinde Nevruz/Yılbaşı Bayramı Öncesinde Küskünlerin Barışması, Özel Hazırlıkların Yapılması Gibi Uygulamaların Yaşatılıp Yaşatılmadığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	49	27,2			
	Hakasya	59	34,7			
Hayır	Türkiye	79	43,9			
	Hakasya	66	38,8			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	23	12,8			
	Hakasya	16	9,4			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	4	2,2			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	1	0,6			
Bilmiyorum	Türkiye	21	11,7			
	Hakasya	20	11,8			
	Türkiye			4	2,2	
	Hakasya			3	1,8	

"Orta Asya Türklerinde Nevruz/Yılbaşı bayramı öncesinde küskünlerin barışması, özel hazırlıklarının yapılması uygulamasını yapıyor musunuz?" sorusuna Türklerin %27,2'si ve Hakasların da %34,7'si olumlu yanıt verirken, olumsuz yanıt oranları ise sırasıyla şöyle vuku bulmuştur: %43,7 ve %38,8.

Tablo 63.1 Orta Asya Türklerinde Nevruz/Yılbaşı Bayramı Öncesinde Küskünlerin Barışması, Özel Hazırlıklarını Yapılması Uygulamasıyla İlgili Geleneğin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	9	5	8	4,4	2	1,1	26	14,4
Hakasya	2	1,2	15	8,8	2	1,2	36	21,2

Buradaki sorunun ana hat itibariyle bir önceki 62. Soru bağlamında verilen olası geliş kaynağı sorusuyla aynı nitelikte olduğu söylenebilir. Bu sebep ise yanıtlardaki yüzdelerin bundan dolayı düşük olduğunu düşündürmektedir. Ancak buna rağmen ankete katılan Türklerin ve Hakasların tüm yanıt yüzdeleri itibariyle büyük çoğunluğunun Hristiyanlık ve İslam gibi tektanrıcı inanç sistemlerinin haricindeki kaynaklara işaret etmiş oldukları vurgulanabilir.

Nitekim Yıl Başı/Nevruz kutlamaları içerisinde yer alan söz konusu uygulamaların kaynağı olarak anket katılımcılarının büyük bir çoğunluğu şu seçenekleri göstermişlerdir: Gelenek: Türkler (%14,4), Hakaslar (%21,2), Şamanlık: Türkler (%4,4), Hakaslar (%8,8).

Nazar/Büyü/Alkış ve Kargış

Tablo 64. Sibirya ve Anadolu Topraklarında Varlığından Söz Edilen "Hayır Dua" İle "Beddua/Lanetleme" Uygulamasına İnanma ve Katılma

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
İnanır ve katılırım	Türkiye	101	56,1			
	Hakasya	25	14,7			
İnanırım fakat katılmam	Türkiye	37	20,6			
	Hakasya	52	30,6			
İnanmam ve katılmam	Türkiye	29	16,1			
	Hakasya	43	25,3			
Diğer	Türkiye	4	2,2			
	Hakasya	25	14,7			
	Türkiye			9	5	
	Hakasya			25	14,7	

Araştırma dâhilinde yer alan en önemli sorulardan biri de "Sibirya ve Anadolu topraklarında varlığından söz edilen "hayır dua" ile "beddua/ lanetleme" uygulamasına inanır ve katılır mısınız?" sorusudur. Bu soru için "inanır ve katılırım" yanıtını tercih eden Türklerin oranı %56,1 iken, Hakasların oranı ise çok daha düşük seviyede gerçekleşmiş olup yalnızca %14,7 düzeyinde olduğu görülmüştür. İnandığını ama katılmadığını

belirten Türkler (%20,6) ve Hakaslar (%30,6) kıyaslandığında ise bu anlamda Hakasların bu seçeneği daha çok tercih etmiş oldukları ifade edilebilir. Bununla birlikte "inanmam ve katılmam" seçeneğini kendine yakın hissettiği için işaretleyen Hakasların oranı %25,3 ve Türklerin oranı da %16,1 olarak gerçekleşmiştir.

Burada *hayırdua* ve *beddua* kapsamında bu olguların inanılırlığı ve deneğin kendisi tarafından uygulandığında etkili olabileceği beklentisinin, Türkiye Türklerinde çok daha yaygın olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu arada bu olguya inandığı halde uygulama bazında buna katılmayan Hakasların oranının Türklerinkine nazaran daha yüksek olduğu da göze çarpmaktadır.

Tablo 64.1 Sibirya ve Anadolu Topraklarında Varlığından Söz Edilen "Hayır Dua" İle Beddua/Lanetleme" Uygulamasının Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	47	26,1	10	5,6	8	4,4	16	8,9
Hakasya	0	0	12	7,1	1	0,6	16	9,4

Hakasya ve Türkiye topraklarında varlığından söz edilen "hayır dua" ile beddua/lanetleme" uygulamasının olası geliş kaynağı olarak Türkiye Türkleri en çok İslam'ı (%26,1) görürken, Hakasların bu anlamda en çok geleneği (%9,4) ve Şamanlık dinini (%7,1) işaret ettikleri anlaşılmaktadır. Ek olarak Hakasların tektanrıcı dinlerden olan Hristiyanlığı bu inançsal uygulamanın olası geliş kaynağı olarak %0,0 oranında belirtmiş olmalarının da çok mühim olduğu belirtilmelidir.

Tablo 65. Nazara İnanma

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	152	84,4			
	Hakasya	135	79,4			
Hayır	Türkiye	11	6,1			
	Hakasya	6	3,5			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	7	4,1			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	8	4,7			

Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	10	5,9			
	Türkiye			8	4,4	
	Hakasya			4	2,4	

Anketin 65. sırada yer alan "Nazara inanır mısınız?" sorusuna hem Türklerin hem de Hakasların büyük çoğunluğunun olumlu yanıt verdikleri söylenebilir: sırasıyla %84,4 ve %79,4. Tabii olarak burada Hakasların verdikleri "Hayır, ama varlığından haberdarım" ve "Hayır, ama eskiden duymuştum" gibi yanıtlarının yüzdelerinin de tabloyu tam olarak görebilmek açısından önem arz ettiğinin altını çizmek gerekmektedir. Olumlu yanıtlarla kıyaslandığında hem Türklerin (%6,1) hem de Hakasların (%3,5) söz konusu soruya verdikleri olumsuz yanıtların oranının düşük bir seviyede gerçekleşmiş olması da dikkat çeken hususlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Tablo 65.1 Nazar İnancının Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	70	38,9	10	5,6	22	12,2	27	15
Hakasya	3	1,8	36	21,2	55	32,4	24	14,1

Aşağıdaki tabloya geçmeden önce şu hususları vurgulamak yararlı olacaktır. Örneğin, Türk katılımcılar için Türkçe olarak hazırlanan ankette "Nazarı önlemek için ne gibi önlemler alıyorsunuz?" sorusu kapsamında yer alan kimi seçenekler, Hakas katılımcılar için Rusça anket dâhilinde bölgenin özellikleri göz önünde bulundurularak hazırlanmıştır.

Bu anlamda örnek olarak Türkçe ankette yer alan "Nazar duası ile yazılı muska takıyorum" ifadesi Rusçaya aktarılırken, Hakas halkına ait kültürdeki karşılıklarına yer verilmesine özen gösterilmiştir. Nitekim Kam/Şaman, Hristiyan veya Budist kültürüne mensup olsa dahi söz konusu bu yanıt seçeneğini okuyan bir Hakasın "dua" kavramından Müslümanların anladığı kavramla hemen hemen aynı içeriği algılayabilmesi gerekmektedir.

Aynı biçimde Türkçe anketteki "Karaçalı dalından bir parça taşıyorum" ifadesindeki özel bitki adı, Hakaslar için Rusçaya aktarılırken, Sibirya Türkleri tarafından bilinen bir bitki adıyla değiştirilmiştir. Bunun

sonucunda "karaçalı" kelimesi Rusça ankette "ternovik" olarak aktarılmıştır. Aynı biçimde "çörek otu" yerine Hakaslar için daha çok tanıdık olan Hakasça "irben" ve "andız kökü" yerine de "artış"(Türkçedeki *ardıç*) özel bitki adları tercih edilmiştir. "Üzerlik otu diye bilinen bir bitkinin kurutulduktan sonra yakılması suretiyle evin dört bir yanına koku ve dumanını yayma" seçeneği ise Rusçaya şu biçimde aktarılmıştır: "İrben veya artış olarak bilinen bir bitkinin yakılması suretiyle evin dört bir yanını dumanıyla arındırıyorum" (разжигаю артыш либо ирбен и дымом очищаю все четыре стороны дома).

Türkçeden Rusçaya çeviri esnasında bu tür farklı kavramlara başvurmanın gerekçesi ise Hakasların andız otu, üzerlik otu, çörek otu gibi bitkileri; Türklerin de irben, artış gibi bitkileri tanımıyor olmaları ve artış bitkisi örneğinde olduğu gibi, söz konusu otu ardıç adıyla tanısalar dahi aynı amaçla kullanmıyor olmalarıyla ilgilidir.

Bu sebeple Türkçe ankette yer alan yukarıdaki bitki isimlerine yer verilirken aynen İslam ve Hristiyanlık seçeneklerinde olduğu gibi Hakaslar için kelimelerin Hakasça veya Rusça karşılıklarının anlaşıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte doğal olarak kullanılan bitki adına bakılmaksızın hem Türkler hem de Hakaslar tarafından gerçekleştirilen eylemin ortak zemini, nazarı önlemek için alınan önlemlerdir.

Tablo 66. (Evet Diyenlere) Nazarı Önlemek İçin Alınan Önlemler

		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Nazar duası ile yazılı muska takıyorum	Türkiye	90	50	90	50	
	Hakasya	20	11,8	150	88,2	0,000
Karaçalı dalından bir parça taşıyorum	Türkiye	7	3,9	173	96,1	0,009
	Hakasya	0	0	170	100	
Çörek otu	Türkiye	37	20,6	143	79,4	
	Hakasya	26	15,3	144	84,7	0,200
Mavi (gök) boncuk	Türkiye	102	56,7	78	43,3	0,000
	Hakasya	30	17,6	140	82,4	
At nalı	Türkiye	35	19,4	145	80,6	
	Hakasya	11	6,5	159	93,5	0,000
Kaplumbağanın kürek kemiği	Türkiye	15	8,3	165	91,7	0,000
	Hakasya	0	0	170	100	
Andız kökü	Türkiye	3	1,7	177	98,3	0,169
	Hakasya	7	4,1	163	95,9	
Ayna	Türkiye	8	4,4	172	95,6	0,907
	Hakasya	8	4,7	162	95,3	

Üzerlik otu diye bilinen bir bitkinin kurutulduktan sonra yakılması suretiyle evin dört bir yanına koku ve dumanını yayma	Türkiye	32	17,8	148	82,2	0,027
	Hakasya	47	27,6	123	72,4	

"Nazarı önlemek için ne gibi önlemler alıyorsunuz?" sorusuna "Nazar duası ile yazılı muska takıyorum" diye yanıt veren Türklerin oranı %50 iken, Hakasların oranı yalnızca %11,9 olmuştur. Ki-kare çözümlemesine göre iki toplum arasında bu konuda belirtilen seçeneklerin arasında anlamlı bir farklılık mevcuttur ($p<0,05$). Bu noktada Türklerin ilgili uygulamayı Hakaslara nazaran daha yaygın bir biçimde yaşattıklarının da altının çizilmesi gerekliliği doğmaktadır.

Bu soruya yanıt olarak "Karaçalı dalından bir parça taşıyorum" seçeneğini tercih eden Türklerin (%3,9) oranının, Hakaslara (%0,0) göre daha yüksek çıktığı tespit edilmiştir.

Nazar olayını önleyebilmek adına başvurulan çarelerin içerisinde "Çörek otu" (Hakaslar için de *İrben* otu) seçeneğine Hakaslar her ne kadar %15,3 oranında olumlu yanıt vermişlerse de Türklerde bu uygulamaya olumlu bakanların oranı %20,6 oranı ile daha yüksek bir seviyede çıkmıştır. Ki-kare testi de bu konuda Hakaslarla Türklerin söz konusu uygulama bağlamında tercih veya algılarında anlamlı bir farklılığın olduğunu ortaya koymaktadır ($p<0,05$).

Bunun yanı sıra "Mavi (gök) boncuk", "At nalı" ve "Kaplumbağanın kürek kemiği" gibi seçeneklerde de Hakaslara kıyasla Türkler çok daha yüksek seviyede olumlu yanıtta bulunmuşlardır. Ayrıca hepsinde de ($p<0,05$) olması nedeniyle iki örneklem grubu arasında algı veya uygulama bağlamında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir.

Bununla birlikte "Ayna" konusunda ($p<0,05$) olması itibariyle herhangi anlamlı bir farklılık arz etmeyen Hakas ve Türklerin tercih oranlarında da aşağı yukarı bir özdeşlik göze çarpmaktadır.

Buna karşın "Andız kökü" (Hakaslar için *artış*) ve "Üzerlik otu diye bilinen bir bitkinin kurutulduktan sonra yakılması suretiyle evin dört bir yanına koku ve dumanını yayma" (Hakaslar için: "*İrben* veya *artış* olarak bilinen bir bitkinin yakılması suretiyle evin dört bir yanını dumanıyla arındırıyorum") gibi yanıt seçeneklerinde Türklerle kıyaslandığında Hakasların olumlu yanıt oranlarının göreli olarak daha yüksek seviyelerde ortaya çıktığı söylenebilir.

Son iki yanıt seçeneğinde Türklerin Hakaslara nazaran daha yüksek

oranda olumlu yanıtta bulunmaları araştırmanın en önemli bulgularından biri olarak görülmektedir.

Tablo 67. (Evet Diyenlere) Nazar Değmiş Birisini İyileştirmek İçin Mevcut Uygulamalar

		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Nazar duası bilen ve nefesi keskin kabul edilen kişilere başvurmak	Türkiye	96	53,3	84	46,7	0,000
	Hakasya	45	26,5	125	73,5	
Kuran'dan bazı dualar okumak	Türkiye	115	63,9	65	36,1	0,000
	Hakasya	15	8,8	155	91,2	
Kurşun döktürmek	Türkiye	76	42,2	104	57,8	0,000
	Hakasya	35	20,6	135	79,4	
Üzerlik veya etkili başka bir bitki ile tütsü yapmak	Türkiye	34	18,9	146	81,1	0,002
	Hakasya	57	33,5	113	66,5	
Ekmek veya bazı gıda maddelerini okutup yedirmek	Türkiye	33	18,3	147	81,7	0,000
	Hakasya	2	1,2	168	98,8	

Verilerin yorumlanmasına geçmeden önce belirtilmesi gerekmektedir ki, ankette 67. madde olarak yer alan bu soru bağlamında Türkler için 2. yanıt olarak "Kuran'dan bazı dualar okumak" seçeneği verilmişken, Hakaslar için bu seçenek "İncil/Evangeliya'dan bazı dualar okumak" biçiminde düzenlenmiştir.

"Nazar değmiş birisini iyileştirmek için ne gibi uygulamalar yapıyorsunuz?" sorusuna ilişkin olarak anket katılımcılarına sunulan yanıtların içerisinde yer alan "Nazar duası bilen ve nefesi keskin kabul edilen kişilere başvurmak" seçeneğine olumlu bakan veya bu uygulamada bulunan Türklerin oranı %53,3 iken Hakaslarda bu oran ancak %26,5 seviyesinde gerçekleşmiştir.

Yine aynı soruya ilişkin olarak verilen yanıtların içerisinde ankete katılan Türklerin en yüksek oranda işaretlemiş oldukları şıklar, "Kuran'dan bazı dualar okumak" (%63,9) ve "Kurşun döktürmek" (%42,2) seçeneğiyken, Hakasların en yüksek oranları ise şu seçeneklerdir: "Üzerlik veya etkili başka bir bitki ile tütsü yapmak" (Hakaslar için: "*İrben* veya *artış* olarak bilinen bir bitkinin yakılması suretiyle evin dört bir yanını dumanıyla arındırıyorum") (%33,5), "Nazar duası bilen ve nefesi keskin kabul edilen kişilere başvurmak" (%26,5), "Kurşun döktürmek" (Hakaslar için "soğuk suya kaynayan mum yağını dökerek nazarı ve nedenini tespit edebilene başvururum") (%20,6).

Tablo 67.1 Nazar Değmiş Birisinin İyileştirilmesi İçin Yapılan Uygulamaların Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	39	21,7	4	2,2	12	6,7	17	9,4
Hakasya	3	1,8	36	21,2	21	12,4	10	5,9

"Nazar değmiş birisinin iyileştirilmesi için yapılan uygulamaların geliş kaynağı" sorusuna Türkiye Türkleri en olası kaynak olarak İslam'ı (%21,7) gösterirken, Hakaslar nazarla ilgili bu uygulamaların olası geliş kaynağı konusunda çoğunlukla Şamanlık dinine işaret etmişlerdir (%21,2). Başka bir ifadeyle Sibirya yerlisi Türk halklarından olan Hakaslar, kaynak olarak Şaman inanç sistemini görürken Türkiye Türklerinin önemli bir kesimi bu uygulamalarının kökenini İslam inanç sisteminde görmekte veya öyle algılamaktadır.

Tablo 68. Büyüye İlişkin İnanç						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	100	55,6			
	Hakasya	106	62,4			
Hayır	Türkiye	45	25			
	Hakasya	18	10,6			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	26	14,4			
	Hakasya	11	6,5			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	12	7,1			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	1	0,6			
Bilmiyorum	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	16	9,4			
	Türkiye			6	3,3	
	Hakasya			6	3,5	

Büyüye inanır mısınız?" sorusuna "evet" diyen Türklerin oranı %55,6 iken, Hakasların bu anlamdaki oranı %62,4 seviyesinde vuku bulmuştur. Başka bir ifadeyle ankete katılanların içerisinde hem Türklerin, hem de Hakasların yarısından fazlası büyüye inandığını vurgulamıştır. Bu da araştırmanın bulguları içerisinde en önemli tespitlerden olarak görülmektedir.

Tablo 68.1 Büyünün Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	51	28,3	4	2,2	13	7,2	16	8,9
Hakasya	7	4,1	26	15,3	41	24,1	15	8,8

Büyünün olası geliş kaynağı olarak Türkler en çok yine İslam inanç sistemini (%28,3) görürken, Hakaslar ise böyle bir uygulamanın olası geliş kaynaklarını işaretlerken tektanrıcı Hristiyanlık dininden ziyade batıl inanç (%24,1), Şamanlık (%15,3) ve geleneği (%8,8) işaret etmişlerdir.

Tablo 69. (Evet Diyenlere) Büyüden Korunmak İçin Yapılan Uygulamalar						
		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Ayna kullanmak	Türkiye	6	3,3	174	96,7	0,254
	Hakasya	10	5,9	160	94,1	
	Türkiye					
	Hakasya					

"Büyüden korunmak için ne gibi uygulamalarınız var?" sorusuna ilişkin olarak Türklerin %3,3'ü ve Hakasların %5,9'u "ayna kullanmak" yanıtını vermiştir. Ki-kare testi de iki küme arasında bu yanıtlarla ilgili oranlar itibariyle anlamlı bir farklılığın bulunduğunu göstermektedir ($p<0,05$).

Tablo 69.1 Büyüden Korunmak İçin Başvurulan Uygulamanın Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	33	18,3	2	1,1	3	1,7	13	7,2
Hakasya	6	3,5	15	8,8	24	14,1	4	2,4

"Büyüden korunmak için başvurulan uygulamanın geliş kaynağı" konusunda Türklerin tercih etmiş olduğu en büyük seçenek İslam olmuştur (%18,3). İlginçtir ki Hakaslar bu konuda en büyük olası geliş kaynağı olarak batıl inancı (%14,1) görmektedirler.

Taş İle İlgili İnanışlar

Tablo 70. Bazı Taşların Kutsal Olduğuna İlişkin İnanç						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	60	33,3			
	Hakasya	105	61,8			
Hayır	Türkiye	92	51,1			
	Hakasya	34	20			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	21	11,7			
	Hakasya	14	8,2			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	13	7,6			
	Türkiye			6	3,3	
	Hakasya			4	2,4	

"Bazı taşların kutsal olduğuna inanır mısınız?" sorusuna Türkler %33,3 oranında, Hakaslar ise %61,8 oranında olumlu yanıt vermişlerdir. Ankete katılan Türklerin yarısından bir fazlası olumsuz yanıt seçeneğini tercih ederken (%51,1), Hakasların çoğu yukarıda da değinildiği gibi bu konuya olumlu baktıklarını bildirmişlerdir.

Tablo 70.1 Bazı Taşların Kutsal Olduğuna İlişkin İnancın Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	30	16,7	5	2,8	7	3,9	12	6,7
Hakasya	1	0,6	52	30,6	18	10,6	23	13,5

"Bazı taşların kutsal olduğuna ilişkin bir inancın geliş kaynağı" konusunda yine Türkler en büyük olası kaynak olarak İslam'ı (%16,7) görürken, Hakasların algısında veya inancında bu konuda en büyük olası kaynak Şamanlık dini (%30,6) olarak tespit edilmiştir.

Bu noktada eski Türk döneminde kutsal kabul edilen *yat/yada* taşlarının varlığından söz etmek yerinde olacaktır. Nitekim XI. yüzyılda Kaşgarlı Mahmut da *Dîvân ü Lügât' it-Türk* (Türk Dillerinin/Lehçelerinin

Sözlüğü) adlı ansiklopedik çalışmasında yat geleneğinden bahsetmektedir (al-Kaşgari 2005: 742, 859). Bu *yat* olarak bilinen taş yardımıyla yağmur, rüzgâr, hatta kar gibi doğal olayların çağrılabildiğinden söz eden Kaşgarlı Mahmut (al-Kaşgari 2005: 742) Yağma adlı bir kavmin bir yangını söndürmek amacıyla yazın ortasında bu taş yardımıyla kar yağdırdığına bizzat tanık olduğunu ifade etmektedir.

Bu soru bağlamındaki verilerin çözümlenmesinden de anlaşılmaktadır ki, ankete katılan Hakas Türkleri %61,8 gibi esasında oldukça güçlü bir seviyede bu geleneği devam ettirmektedirler. Bunlara ek olarak geleneğin yaşatılmasının ardında yatan söz konusu bu inanışın olası geliş kaynağını %30,6 oranında Şamanlık'ta görmektedirler.

Ankete katılan Türkiye Türklerinin içinde de taşlara atfedilen kutsiyetin göreli olarak güçlü olduğundan söz edilebilir. Nitekim Türkiye Türklerinin %33,3'ü bu konuda olumlu yanıt vermek suretiyle bunu açıkça ortaya koymuştur. Ancak yine aynı kitle %16,7 oranında söz konusu bu inanışı çıkış noktası itibariyle tektanrıcı İslamiyet'e bağlamıştır. Oysaki Hakaslarda bu inanışın olası geliş kaynağı olarak tektanrıcı Hristiyanlığı görenlerin oranı yalnızca %0,6 seviyesinde vuku bulmuştur.

Tablo 71. İnanılması Durumunda Üzerinde Taş Taşıyıp Taşımama

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	29	16,1			
	Hakasya	14	8,2			
Hayır	Türkiye	68	37,8			
	Hakasya	105	61,8			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	9	5			
	Hakasya	12	7,1			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	10	5,9			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	2	1,2			
Diğer	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	3	1,8			
	Türkiye			71	39,4	
	Hakasya			24	14,1	

"İnanıyorsanız üzerinizde taşır mısınız?" sorusunu yanıtlarken Hakasların yarısından çoğu (%61,8) olumsuz bir yaklaşım taşırken, Türkiye Türklerinin %37,8 gibi göreli olarak çok daha düşük bir seviyede "hayır" yanıt seçeneğini yeğledikleri tespit edilmiştir.

Tablo 71.1 Kutsal Olduğuna İnandığınızdan Ötürü Üzerinizde Taş Taşımanızla İlgili Uygulamanın Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	10	5,6	3	1,7	9	5	5	2,8
Hakasya	1	0,6	5	2,9	6	3,5	6	3,5

"Kutsal olduğuna inandığınızdan ötürü üzerinizde taş taşımanızla ilgili uygulamanın geliş kaynağı" sorusu bağlamında Türkiye Türkleri başlıca olası geliş kaynağı olarak İslam'ı (%5,6) görürken, Hakasların bu anlamda eşit oranlarda batıl inanç (%3,5) ile geleneği (%3,5) göstermiş oldukları anlaşılmaktadır.

Tablo 72. Dilek Tutmak/Niyet Etmek Amacıyla Taş Taşıyıp Taşımama

		Sonuç		Cevapsız		P	
Maddeler	Ülke	f	%	f	%		
Evet	Türkiye	12	6,7				
	Hakasya	5	2,9				
Hayır	Türkiye	142	78,9				
	Hakasya	147	86,5				
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	16	8,9				
	Hakasya	7	4,1				
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	3	1,7				
	Hakasya	2	1,2				
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0				
	Hakasya	1	0,6				
Diğer	Türkiye	1	0,6				
	Hakasya	3	1,8				
	Türkiye			6	3,3	8,803	0,204
	Hakasya			5	2,9		

Anket çalışmasında 72. sırada yer alan "Dilek tutmak/niyet etmek amacıyla üzerinizde taş taşır mısınız?" sorusuna verilen yanıtlara bakıldığında hem Türklerin (%78,9) hem de Hakasların (%86,5) bu konuda ekseriya olumsuz bir görüşe sahip oldukları ifade edilebilir.

Tablo 72.1 Dilek Tutmak/Niyet Etmek Amacıyla Üzerinizde Taş Taşımanızla İlgili Uygulamanın Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	3	1,7	9	5	1	0,6
Hakasya	1	0,6	4	2,4	3	1,8	2	1,2

"Dilek tutmak/niyet etmek amacıyla üzerinizde taş taşımanızla ilgili uygulamanın geliş kaynağı" konusunda Türkiye Türkleri %5,0 oranında batıl inancı işaretlerken, Hakasların bu anlamda %2,4'ü olası geliş kaynağı olarak Şamanizm'i göstermiştir.

Tablo 73. Problemlere Çözüm, Dertlerine Çare Bulabilmek Amacıyla Dikili Taş Etrafında Yapılan Ayinlerde Dikili Taş Üzerine Kemer, Başörtüsü ya da Başlık Gibi Eşyalar Geçirilmesi Gibi Geleneklerin Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	6	3,3			
	Hakasya	30	17,6			
Hayır	Türkiye	152	84,4			
	Hakasya	107	62,9			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	17	9,4			
	Hakasya	12	7,1			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	3	1,8			
Diğer	Türkiye	0	0			
	Hakasya	9	5,3			
	Türkiye			4	2,2	
	Hakasya			4	2,4	

"Problemlere çözüm, dertlerine çare bulabilmek amacıyla dikili taş etrafında yapılan ayinlerde dikili taş üzerine kemer, başörtüsü ya da başlık gibi eşyalar geçirilmesi gibi bir geleneğiniz var mı?" sorusuna verilen yanıtlarda hem Türklerin (%84,4) hem de Hakasların (%62,9) çoğunlukla olumsuz bir bakış açısına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Tablo 73.1 Problemlere Çözüm, Dertlerine Çare Bulabilmek Amacıyla Dikili Taş Etrafında Yapılan Ayinlerde Dikili Taş Üzerine Kemer, Başörtüsü ya da Başlık Gibi Eşyalar Geçirilmesi Gibi Bir Geleneğin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	1	0,6	0	0	0	0
Hakasya	1	0,6	14	8,2	2	1,2	10	5,9

"Problemlere çözüm, dertlerine çare bulabilmek amacıyla dikili taş etrafında yapılan ayinlerde dikili taş üzerine kemer, başörtüsü ya da başlık gibi eşyalar geçirilmesi gibi bir geleneğinizin geliş kaynağı" bağlamında Türklerin çoğunlukla kayıtsız kalmakla birlikte %0,6 oranında olsa dahi olası geliş kaynağı olarak Şamanizm'i göstermiş oldukları ve Hakasların ise olumlu bakanlarının içinde çoğunun yine Şamanlık/Kamlık dinini (%8,6) işaretlemiş oldukları ifade edilebilir.

Kutsal Sayılan/Ziyaret Edilen Yerler

Tablo 74. Ziyaret Edilen Kutsal Yerlerin (Adak Yerleri, Türbeler, Çaput Bağlanan Yerler, vs....) Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	117	65			
	Hakasya	117	68.8			
Hayır	Türkiye	37	20.6			
	Hakasya	35	20.6			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	17	9.4			
	Hakasya	10	5.9			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	2	1.1			
	Hakasya	4	2.4			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1.1			
	Hakasya	1	0.6			
Diğer	Türkiye	1	0.6			
	Hakasya	0	0			
	Türkiye			4	2.2	
	Hakasya			3	1.8	

"Ziyaret ettiğiniz kutsal yerler (adak yerleri, türbeler, çaput bağlanan yerleş, vs....) var mıdır?" sorusuna Hakasların (%68,8) ve Türklerin (%65,0) çoğunlukla olumlu yanıt vermeyi tercih ettikleri söylenebilir. Burada anket yardımıyla hem Hakasya'da, hem de Türkiye topraklarında bir çeşit sosyo-kültürel devamlılık sürecinden söz etmek mümkün görünmektedir. Ancak sadece yüzdelerin yakınlığına güvenerek bu ifadeleri ileri sürmek pek de sağlıklı olmayabilir. Nitekim aşağıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere Türklerle Hakaslar bu geleneğin olası geliş kaynağı konusunda farklı algılara sahiplerdir. Bununla birlikte kültürün bir parçası olarak sürdürülen eylem veya uygulamada bir devamlılık varken, bunlara yüklenen anlam veya yapılan anlamlandırmalarda farklılıkların ortaya çıkması da gayet doğaldır.

Ayrıca Türkiye Türkleri bu eylem veya uygulama ile ilgili geleneğin olası geliş kaynağı olarak tektanrıcı İslam dinini görürken, Sibirya'da yaşayan Türk halklarından Hakasların da doğal olarak yine tektanrıcı inanç sistemlerinden Hristiyanlığı yaygın biçimde işaretlemiş olmaları beklenebilmektedir. Oysaki bu beklentinin tam tersi bir sonuç çıkmaktadır. İşte karşılaştırmalı sosyolojik saha araştırmalarının sağladığı yararların burada kendini belli etmekte olduğu ileri sürülebilir.

Tablo 74.1 Kutsal Yerlerin (Adak Yerleri, Türbeler, Çaput Bağlanan Yerler, vs....) Ziyaret Edilmesiyle İlgili Geleneğin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	49	27,2	8	4,4	8	4,4	32	17,8
Hakasya	1	0,6	54	31,8	7	4,1	43	25,3

"Kutsal yerlerin (adak yerleri, türbeler, çaput bağlanan yerler, vs....) ziyaret edilmesiyle ilgili bir geleneğinizin geliş kaynağı" sorusu bağlamında Türklerin ve Hakasların ana hat itibariyle birbirinden farklı algı veya inanışlara sahip oldukları görülmektedir.

Nitekim Türkiye Türkleri bu geleneğin olası geliş kaynağı olarak en çok tektanrıcı dinlerden İslam'ı (%27,2) işaretlerken, Hakasların bu anlamda en çok Şamanlık/Kamlık inanç sistemini (%31,8) işaretlemiş oldukları tespit edilmiştir.

Bu noktada türbeler konusunda belirtilmesi gerekmektedir ki, Türklerin Orta Doğu'ya gelmelerinden önce İslam coğrafyasında bu konuda katı

kurallar mevcuttu. J. P. Roux (2011: 42) da mevcut olan bu katı uygulamalara aykırı bir biçimde bu topraklarda türbelerin dikilmesi geleneğinin güçlü bir şekilde yaşatılması olgusunu "Türk dünyası"ndan kaynaklanan bir etki olmadan ikna edici bir biçimde açıklamanın güç olduğunu vurgulamaktadır.

Tablo 75. Ölüm Ötesi Dünyaya İnanıp İnanmama?						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	157	87,2			
	Hakasya	122	71,8			
Hayır	Türkiye	13	7,2			
	Hakasya	14	8,2			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	16	9,4			
Diğer	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	13	7,6			
	Türkiye			4	2,2	
	Hakasya			5	2,9	

"Ölüm ötesi dünyaya inanır mısınız?" sorusuna yanıt olarak hem Türklerin (%87,2) hem de Hakasların (%71,8) büyük bir çoğunluğu "evet" demiştir. Olumlu yanıtlarla kıyaslandığında özellikle olumsuz yanıtların yüzdelerinin çok daha düşük seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hakasların %8,2'si ve Türklerin %7,2'si bu soruya ilişkin olarak "hayır" yanıtını tercih etmiştir. Başka bir ifadeyle bu yüzdelerin kapsamına giren Türkler ve Hakaslar, çeşitli inanç sistemlerinde yer alan ve ölüm sonrasında varlığına inanılan bir dünyaya inanmadıklarını belirtmişlerdir.

Tablo 75.1 Ölüm Ötesi Dünyaya İlişkin İnancın Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	125	69,4	3	1,7	1	0,6	3	1,7
Hakasya	21	12,4	28	16,5	22	12,9	20	11,8

"Ölüm ötesi dünyaya ilişkin inancın geliş kaynağı" konusunda Türkiye Türklerinin çoğu İslamiyet'i (%69,4) seçerken, Hakasların bu anlamda en çok tektanrıcı dinlerden Hristiyanlığı değil (%12,4), Şaman/Kam dinini (%16,5) işaretlemiş olmaları oldukça dikkat çekicidir. Zaten Hakaslarda batıl inanç ile gelenek seçeneklerinin oranları bir araya getirildiğinde de Hakasların ölüm sonrası dünyaya ilişkin inançlarının İslam ve Hristiyanlık gibi tektanrıcı inanç sistemlerinin dışında durduğu ifade edilebilir.

Hakasların (%27,1) ve Türklerin (%60,0) büyük bir çoğunluğu inançsal kimlik yönünden kendilerini söz konusu tektanrıcı dinlerle tanımlamışlardır (bkz. Ankete katılan Türklerin ve Hakasların mensup olduğu inançsal kimlikler tablosu).

Anket çalışmasına gönüllü olarak katılan Türklerin ve Hakasların dini kimlikleri de göz önünde bulundurulduğunda ölüm ve sonrası gibi oldukça önemli bir konuda elde edilen bu tespitler büyük önem arz etmektedir.

Kutsal Dağlar

Tablo 76. Kutsal Sayılan Dağlar

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	76	42,2			
	Hakasya	125	73,5			
Hayır	Türkiye	86	47,8			
	Hakasya	22	12,9			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	14	7,8			
	Hakasya	8	4,7			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	1	0,6			
Diğer	Türkiye	0	0			
	Hakasya	5	2,9			
	Türkiye			3	1,7	
	Hakasya			4	2,4	

"Kutsal saydığınız dağlar var mıdır?" sorusuna olumlu yanıt veren Türk oranı %42,2 iken Hakasların bu anlamda çok daha fazla oranda hatta ezici çoğunlukla olumlu yanıt verdiğini dile getirebiliriz (%73,7). Aynı zamanda Hakasların bu soruya yalnızca %12,9'luk bölümü olum-

suz yanıtta bulunurken, Türklerin neredeyse yarısı "hayır" yanıtını tercih etmiştir (%47,8). %42,2'lik olumlu yanıt itibariyle esasında Anadolu Türklerinin kutsal saydığı dağ olgusu konusunda ciddi bir oran kabul edilebilir, ancak bir alttaki tablo göz önüne alınarak çözümleme yapıldığında durumun pek de öyle olmadığı görülebilmektedir.

Tablo 76.1 Dağları Kutsal Kabul Etme/Sayma İnanışının Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	46	25,6	5	2,8	6	3,3	12	6,7
Hakasya	2	1,2	53	31,2	14	8,2	32	18,8

Nitekim 76.1. tablodan da anlaşılabileceği üzere "Kutsal saydığınız dağlar var mıdır?" sorusuna %42,2 gibi hatırı sayılır bir oranda "evet" diyen Türkiye Türklerinin bu inanışının veya kabulünün olası geliş kaynağına bakıldığında katılımcıların en çok İslam seçeneğini tercih etmiş oldukları görülmektedir (%25,6). Bunun yanı sıra yukarıdaki soruya %73,5 gibi ezici bir çoğunlukla "evet" diyen Hakasların ise bu inanışın olası geliş kaynağı konusunda en çok Kamlık/Şamanlık dinini (%31,2) işaretlemiş olmaları araştırmamızın ulaşmış olduğu bir başka mühim bulgu olarak değerlendirilebilir.

Bu bilgilere ek olarak Türkiye Türklerinin %25,6'sının kutsal dağ inanışının veya başka bir ifadeyle dağ kültünün kökenini tektanrıcı İslam dininde görmekte ya da böyle algılamakta olduğu da belirtilmelidir.

Kutsal Kuş ve Hayvanlar

Tablo 77. Kutsal Kabul Edilen Hayvanlar						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	41	22,8			
	Hakasya	76	44,7			
Hayır	Türkiye	114	63,3			
	Hakasya	59	34,7			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	11	6,1			
	Hakasya	12	7,1			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	13	7,6			

Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	0	0			
Diğer	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	7	4,1			
	Türkiye			10	5,6	
	Hakasya			3	1,8	

"Kutsal kabul ettiğiniz hayvan var mı?" sorusuna Türklerin %22,8'i ve Hakasların %44,7'si olumlu yanıt verirken, aynı soru için %63,3 oranında Türk ve %34,7 oranında Hakas da olumsuz yanıt tercih etmiştir.

Hem Hakasya'da hem de Türkiye'de böyle bir inançsal geleneğin yaşatılıyor olması oldukça önemli bir tespittir. Araştırmamız konusunda bu tespit, Hakasya ile Türkiye arasında cereyan eden sosyo-kültürel süreklilik sürecinin bir motifi olarak değerlendirilebilir.

Nitekim hayvanlara atfedilen kutsiyet Moğol ve Türk halklarının ortak atası konumunda bulunan Hunlarda da en üst noktada yer alan kültürel bir değer olarak varlığını sürdürmekteydi. Bilindiği gibi eski devirlerde sanat ve maneviyat iç içe geçmiş bir halde idi. Hun sanatında da hayvanların etkin bir biçimde yansıtıldığını görmek mümkündür. Bir zamanlar büyük yatay sosyal dinamikleri harekete geçiren Hunların sahip olduğu bu "hayvan stili" Avrasya bozkırlarında kendilerinden önce yaşamış İskitler döneminden beri süregelen sosyo-kültürel devamlılık sürecine ait bir motif olarak değerlendirilebilir (Bernştam 1951: 213).

Aşağıda bulunan tabloda (bkz. Tablo 77.1) ise hayvanları veya kimi hayvanları kutsal kabul etme ile ilgili inanışın olası geliş kaynağı konusunda şu görüşler bildirilmiştir: Türklerin %7,2'lik bir kısmının diğer seçeneklerle kıyaslandığında olası kaynak olarak en çok İslam'ı (%7,2) seçtikleri görülmektedir. Ancak %5,6 ile gelenek, %3,3 ile batıl inanç ve %2,2 oranı ile de Şamanlık gibi seçeneklerin tercihlerinin toplam oranı göz önüne alındığında oldukça önemli bir oran ortaya çıkmaktadır.

Buna karşın Hakaslar bu konuda en olası geliş kaynağı olarak Şamanlığı seçerken (%21,2), arkasından %14,7'lik bir oranla gelenek gelmektedir. Hakaslar bu inanışın olası geliş kaynağı olarak tektanrıcı Hristiyanlığı yalnızca %0,6 oranında belirtmişlerdir. Bu ise araştırma bağlamında altı çizilmesi gereken bir başka tespittir.

Tablo 77.1 Hayvanları Kutsal Kabul Etme/Sayma İnanışının Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	13	7,2	4	2,2	6	3,3	10	5,6
Hakasya	1	0,6	36	21,2	5	2,9	25	14,7

Tablo 78. (Evet Diyenlere) Hangi Hayvanların Kutsal Tanındığı						
		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Kurt	Türkiye	19	10,6	161	89,4	0,028
	Hakasya	32	18,8	138	81,2	
Kartal	Türkiye	8	4,4	172	95,6	0,002
	Hakasya	24	14,1	146	85,9	
Ayı	Türkiye	0	0	180	100	0,000
	Hakasya	42	24,7	128	75,3	
Tavşan	Türkiye	1	0,6	179	99,4	0,287
	Hakasya	3	1,8	167	98,2	
Kar leoparı	Türkiye	1	0,6	179	99,4	0,000
	Hakasya	29	17,1	141	82,9	
Kuş	Türkiye	10	5,6	170	94,4	0,532
	Hakasya	7	4,1	163	95,9	
Pars/bars	Türkiye	2	1,1	178	98,9	0,000
	Hakasya	23	13,5	147	86,5	
Arslan	Türkiye	2	1,1	178	98,9	
	Hakasya	4	2,4	166	97,6	
Maral (bir tür geyik)	Türkiye	11	6,1	169	93,9	
	Hakasya	5	2,9	165	97,1	
Yabani dağ keçisi (teke)	Türkiye	6	3,3	174	96,7	
	Hakasya	2	1,2	168	98,8	
Yabani dağ koçu	Türkiye	2	1,1	178	98,9	
	Hakasya	5	2,9	165	97,1	
Geyik	Türkiye	13	7,2	167	92,8	
	Hakasya	12	7,1	158	92,9	
Boğa	Türkiye	0	0	180	100	
	Hakasya	16	9,4	154	90,6	
Kaplan	Türkiye	1	0,6	179	99,4	
	Hakasya	8	4,7	162	95,3	
Diğer	Türkiye					
	Hakasya					

"Hangi hayvanlara kutsal olarak bakarsınız?" sorusuna verilen yanıtlarda ilk seçenek olarak yer alan kurt konusunda Türklerin %10,6'sının ve Hakasların da %18,8'inin olumlu yanıt verdiği görülmektedir. Ki-kare testinin sonucundan da anlaşılacağı üzere ($p<0,05$) iki grup arasında anlamlı bir farklılık mevcuttur. Bu oldukça ilginç bir tespittir; çünkü özellikle Türkiye'de bir sembol olarak kurt motifi çok yaygın gözükmektedir ve bu sebeple kurt yanıtına ait oranların da daha yüksek çıkacağı düşünülmüştür. Ancak soru biçimi veya içerdiği ya da ondan çıkartılan anlam itibariyle bu soruya Türkler arasında olumlu yaklaşabilecek kitlenin "olumsuz" etkilenmiş olması pek olasıdır. Buna rağmen yaklaşık %11'lik bir oranla dahi olsa burada ele alınan hayvana atfedilen kutsiyet yine de Hakasya'dan Türkiye'ye doğru cereyan eden sosyo-kültürel süreklilik sürecinin bir motifi olarak değerlendirilebilir.

Bu noktada belirtilmesi gerekmektedir ki, kurt motifi eskiden Türk halkları tarafından kutsal kabul edilmekte ve ata totemi olarak benimsenmekteydi. Eski Türklerin bayrağında da ata olarak kabul edilen kurt figürüne ait bir baş imajının bulunması ve yine eski Türklerin bu atalarını ulumak suretiyle çağırmaları; her yıl atalar mağarasına giderek kurban kesmek yoluyla adakta bulunmaları, kağanın korumalarının da *börü* (kurt) olarak tanınması gibi bütün bu örnekler kurt motifinin eski Türklerin mitolojik esaslı dünya görüşlerinde kutsallık atfedilen bir kültürel öge olduğunu açık bir biçimde göstermektedir. Söz konusu bu tespitler birçok yazılı ve yazılı olmayan kaynaklarla da teyit edilmektedir (Klyaştrornıy 1978: 126, Golden 1998a: 187; Dosımbayeva'da 2013: 17).

Kartal konusunda %4,4 oranında olumlu yanıt veren Türklere kıyasla Hakaslar bu seçenek için %14,1 oranında "evet" demiştir. Bu bağlamda iki grup arasında bulunan anlamlı farklılık Ki-kare testiyle de ortaya koyulmaktadır ($p<0,05$).

Yukarıdaki tabloda yer alan bilgiler ışığında kutsal kabul edilen hayvanlar dâhilinde ankette ayı konusunda sorulan soruya Türkiye Türkleri %0,0 oranında görüş bildirmiştir. Bu durumda ankete katılan 180 kişinin tamamının bu bölüme karşı kayıtsız kaldığı ileri sürülebilir. Ki-kare çözümlemesi de Türkler ile Hakaslar arasında bu yönde anlamlı bir farklılığın söz konusu olduğunu açık bir biçimde göz önüne sermektedir ($p<0,05$).

Oysaki Türk toplumlarında ayının kutsal bir hayvan olduğu bilinmektedir. Altay Türklerinin Tuba ve Kumandin kabileleri de büyük bir olasılıkla ayı kültüyle alakalı olan *Aba Dyayık* adlı bir ilahi varlığa tapınmaktaydı (Alekseyev 1984: 38). Bununla birlikte daha önce de belirtildiği gibi Ku-

mandin kabilesine mensup Soolığ adlı bir aşiret de *Yıldırım Ayı*'yı kutsal olarak kabul etmekteydi (Alekseyev 1984: 37).

Görüldüğü gibi bu motifin, yani ayının kutsal bir hayvan olarak kabul edilmesinin Hakasya ile Türkiye arasında cereyan eden sosyo-kültürel süreklilik sürecinde kesintiye uğrayan bir motif olduğu gerçekleştirilen bu araştırma sayesinde tespit edilebilmiştir.

Tavşan konusunda ise Ki-kare testi iki grup arasında anlamlı bir farklılık olduğunu ortaya koyuyorsa da ($p<0,05$) esasında Türklerin %0,6'sı ile Hakasların %1,8'lik oranı birbirinden pek de farklı gibi görünmemektedir.

Kar leoparı seçeneğine gelindiğinde Türkler %0,6 oranında olumlu yanıt verirken, Hakasların bu seçenek lehinde %17,1 seviyesinde destek verdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Ki-kare testinin sonucu da iki grubun oranları ve frekansları arasında çok büyük bir anlamlı farklılığın söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır ($p<0,05$). Kar leoparı aynı zamanda Hakaslar arasında oldukça tanınan bir kült hayvanıdır. Öyle ki, bu hayvanın tasviri Rusya Federasyonu'na bağlı Hakas Cumhuriyeti'nin resmi devlet arması üzerinde de stilize edilmiş bir biçimde bulunmaktadır. Bu yüzden Hakaslar adına çok daha yüksek frekans ve oran beklendiği belirtilmelidir. Ancak kutsallık atfedilen hayvanlar bağlamında kar leoparına kıyasla ayı için yaklaşık %25'lik bir oran ve 42 seviyesinde bir frekans çıkması ilgi çekici bir tespit olmuştur. Bir başka ilginç tespit ise kurdun yine kar leoparına nazaran daha yüksek oranda oy almış olmasıyla ilgilidir. Nitekim Hakaslar kurt lehine %18,8 vermişlerdir.

Oran ve frekansların bu şekilde gerçekleşmesinde büyük olasılıkla aşağıdaki nedenlerin etkisinin bulunduğu düşünülmektedir. Yukarıdaki tabloda da görülebileceği gibi kar leoparının yanı sıra sunulan seçeneklerin içerisine aynı zamanda yine leoparlar familyasından "pars/bars" seçeneğinin sunulmuş olması bunda etkili olmuş olabilir. Zira kar leoparı ile pars/bars zaten sürekli birbirine karıştırılan adlardır. Bu seçeneğe Türkler %1,1 oranında olumlu yaklaşırken, Hakaslar bu konuda %13,5 oranında olumlu bir görüş bildirmişlerdir. Burada da $p<0,05$ olması nedeniyle Ki-kare testine göre iki grup arasında anlamlı bir farklılıktan söz edilebilmektedir.

Bir diğer neden olarak ise kar leoparlarının Hakas topraklarında yaşamalarına rağmen bu hayvanların Kırmızı Kitap sakinlerinden olmaları nedeniyle günlük yaşamda neredeyse hiç görülmemeleri; ayı ve özellikle kurtlara ise kar leoparlarına nazaran çok daha yüksek sıklıkla rastlanılması ileri sürülebilir. Nitekim avcılar ve çobanların taygada, yani dağlık ormanlarda veya bozkıra çıktıklarında ayı veya kurt/larla karşılaşma olasılıkları da çok daha yüksektir.

Aynı zamanda bu çalışmanın yazarı da çocukluğunda çeşitli meyveler ve Sibirya çam kozalağı toplamak üzere taygaya gittiğinde büyükler tarafından sürekli biçimde ayı sözünün ağza alınmasından kaçınılması gerektiği konusunda uyarılara maruz kaldığını ifade etme gerekliliği görmektedir. Bu sebeple ayı kültünün Hakas topraklarında korku ve saygı duyguları ile birlikte hala canlı tutulmakta olduğu belirtilebilir.

Kuş konusunda Türkler %5,6 oranında, Hakaslar ise %4,1 oranında olumlu yanıt vermeyi yeğlemiştir. Yüzdelere ve frekanslara bakıldığında bu iki grup arasında az da olsa bir fark gözükse dahi Ki-kare testi sonucuna göre bu fark anlamlı bulunmamıştır ($p>0,05$). Türklerde kuşların kutsal kabul edilmesiyle ilgili olarak şu bilgilere de yer verilmesi uygun görülmektedir. Raşid-ad-Din zamanında Oğuz Han'ın soyundan gelen 24 Oğuz boyuna verilen adlarda da hayvan kültüyle ilgili izler gözlemlenebilmektedir. Söz konusu bilgine göre Oğuz boyları, adını taşıdıkları ve daha çok kuş türlerinden meydana geldiğini belirtmemiz gereken ongun (onkon), yani toteme konu olan hayvanı öldürmemekte, etini de yememekteydi (Radlov 1893a: 38-39; Aristov'da 1896: 419).

Arslan ile ilgili soru hakkında ise Türklerin %1,1, Hakasların da %2,4 oranında bu konuya olumlu baktıkları ifade edilebilir. Ki-kare testi sonucuna göre iki grup arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiş olmasıyla birlikte ($p<0,05$) Hakasların bu konuda daha yüksek bir frekans ve oran kaydetmiş olmaları ilgi çekicidir.

Maral konusunda bu kez Türklerin %6,1 oran ve frekansıyla bu anlamda %2,9 seviyesinde kalan Hakaslara kıyasla çok daha büyük ilgi göstermiş oldukları söylenebilir. Zaten Ki-kare çözümlemesi neticesinde elde edilen sonuç da iki grup arasında anlamlı bir farklılığın varlığından söz etmeyi mümkün kılmaktadır ($p>0,05$).

Bilindiği üzere Maral, Şamanizm ve Şaman mitolojisinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim Altay Türklerinin inançsal hayatında kutsal maral motifi mevcuttur. Üstelik Altay yerlisi Türk kavimlerinde Orion Takımyıldızı'nın (*Üç Mıygak*) ortaya çıkışı üç dişi maral ile ilgili olduğuna inanılmakta, Şamanizm bağlamında böyle bir kozmogoni kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır (Grebennikova 2004: 68).

Başka hayvanlar konusunda da aşağı yukarı aynı tablo söz konusuyken, kutsal kabul edilen hayvanların içerisinde geyik ile ilgili verilere de burada yer verilmesinde yarar görülmektedir. Bu konuda Türkler %7,2 ve Hakaslar da %7,1 oran ve frekansında "evet" seçeneği lehinde bir yaklaşım sergilemiştir. Gerçekleştirilen Ki-kare testi de iki grup arasında bu konuda

anlamlı bir farklılıktan söz edilemeyeceğini ortaya koymuştur (p>0,05). Yani geyiğe atfedilen kutsiyet doğrultusunda inançsal duruşlar, Türkiye'de ve Hakasya'da hem frekans hem de oranlar bakımından birbirine denk görülmektedir. Araştırmanın en önemli tespitlerinden birisi de bu geyik kültüyle ilgili inanış üzerinden Hakasya ile Türkiye arasında cereyan eden sosyo-kültürel süreklilik sürecinin belki de bir başka motifinin keşfedilmiş olmasıdır.

Geleneksel Ev ve Yönler

Tablo 79. Güneşin Doğduğu Yön Olan Doğunun Kutsallığına/Uğurlu Olduğuna İlişkin İnanç

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	35	19,4			
	Hakasya	70	41,2			
Hayır	Türkiye	99	55			
	Hakasya	40	23,5			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	17	9,4			
	Hakasya	12	7,1			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	9	5			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	2	1,2			
Bilmiyorum	Türkiye	13	7,2			
	Hakasya	37	21,8			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			4	2,4	

"Güneşin doğduğu yön olan doğunun kutsallığına/uğurlu olduğuna inanır mısınız?" sorusuna Türklerin %19,4'ü, Hakasların ise %41,2'si olumlu yanıt vermiştir. Bunun yanı sıra bu soruya verilen şu yanıtlar da göz önünde bulundurulmalıdır: "Hayır, ama varlığından haberdarım" (Türkler %9,4, Hakaslar %7,1), "Hayır, ama eskiden duymuştum" (Türkler %5,0, Hakaslar %7,1) ve "Hayır, ama eskiden görmüştüm" (Türkler %1,1, Hakaslar %1,2).

Görüldüğü üzere Hakas Türklerinin bu konudaki olumlu görüşleri oran bakımından Türkiye Türkleriyle kıyaslandığında neredeyse iki kat daha fazladır. Bu durum ise çok eski devirlerden itibaren doğu yönünün

önemsenmesiyle ilgili inanç ve geleneğin Hakasya'da günümüzde de oldukça güçlü bir biçimde sürdürüldüğünü ileri sürmeye olanak tanımaktadır.

Esasında doğu konusunda yaklaşık %20 oranında olumlu yanıt veren Türkiye Türklerinin Hakaslar ile aralarındaki uzun mesafeye, yüzyıllara, ayrıca bu denli çok sayıda kültürle etkileşime girmiş olmalarına rağmen hala bu inanç ve uygulamayı bir biçimde korumuş olmalarının ya da en azından algı seviyesinde bu konuya olumlu bakmalarının dikkat çekici olduğu da ifade edilebilir.

Tablo 79.1 Güneşin Doğduğu Yön Olan Doğunun Kutsallığına/Uğurlu Olduğuna İlişkin İnanışın Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	6	3,3	5	2,8	6	3,3	17	9,4
Hakasya	2	1,2	20	11,8	8	4,7	27	15,9

"Güneşin doğduğu yön olan doğunun kutsallığına/uğurlu olduğuna ilişkin inanışın geliş kaynağı" konusunda hem Türkler (%9,4) hem de Hakaslar (%15,9) en çok geleneği gördüklerini belirtmişlerdir. Bu konuda en yaygın tercih edilen ikinci seçenek ise Türklerde batıl inanç (3,3) ile İslam (%3,3) iken, Hakaslarda bu anlamda ikinci en çok yeğlenen seçenek Şamanlık dini (%11,8) olmuştur.

Görüldüğü üzere oldukça eski devirlere dek inen bu inanış ve uygulamanın günümüzde Hakas topraklarında göreli olarak daha güçlü biçimde yaşatılmakta olduğunu ifade etmek mümkündür.

Tablo 80. Dört Yan Ya Da Dört Yön (Hakas Toplumunda da "Tört Pulung") Kavramının Kutsallığına İlişkin İnanç

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	17	9,4			
	Hakasya	56	32,9			
Hayır	Türkiye	102	56,7			
	Hakasya	39	22,9			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	9	5			
	Hakasya	19	11,2			

Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	3	1,8			
Bilmiyorum	Türkiye	32	17,8			
	Hakasya	49	28,8			
	Türkiye			17	9,4	
	Hakasya			4	2,4	

"Dört yan ya da dört yön (Hakas toplumuna "tört pulung" diye sorulmuştur) kavramının kutsallığına inanır mısınız?" sorusuna Türkler yalnızca %9,4 oranında olumlu yanıtta bulunurken, Hakasların %32,9'luk kısmı bu kutsallığa inandıklarını belirtmiştir. Öte yandan bu soruya olumsuz yanıtta bulunan Türklerin oranı %56,7 iken, Hakasların oranı %22,9 olarak vuku bulmuştur. Bununla birlikte "Hayır, ama eskiden duymuştum" seçeneğini %5,0 oranında Türk ve %11,2 oranında da Hakas işaretlemiştir.

Bu tespitlerden yola çıkıldığında ise bu kavramın pek yaygın olmasa dahi Türkiye Türklerinde ve Abakan Türkleri, yani Hakaslar arasında azımsanmayacak bir oranda eski Türk döneminden günümüze dek varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Dört yönün kutsallığına ilişkin inançla ilgili motifin Türkiye Türklerinde %9,4 gibi düşük bir oran vermiş olması dahi, MS VIII. yüzyıldan itibaren günümüze dek gelen bir sosyo-kültürel süreklilikten söz etmeyi mümkün kılmaktadır.

Tablo 80.1 Dört Yan ya da Dört Yön (Hakas Toplumunda "Tört Pulung") Kavramının Kutsallığına İlişkin Bir İnanışın Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	5	2,8	8	4,4	1	0,6	7	3,9
Hakasya	2	1,2	20	11,8	2	1,2	21	12,4

"Dört yan ya da dört yön (Hakas toplumuna "tört pulung" diye sorulmuştur) kavramının kutsallığına ilişkin inanışın geliş kaynağı" sorusuna anket üzerinden alınan yanıtlar göstermektedir ki, bu *tört pulung* kavramının kutsallığıyla ilgili inanış Türklere göre en çok Şamanlık dininden (%4,4) ve ikinci olarak da gelenekten (%3,9) kaynaklanmaktadır. Hakaslara göre ise böyle bir inanışın olası geliş kaynağı az bir fark olsa dahi öncelikle gelenek (%12,4), ikinci sıradada Şamanlık/Kamlık inanç sistemidir (%11,8).

Ankete katılan %32 oranında Hakas'ın belirttiği gibi bu *tört pulung* kavramının kutsiyeti günümüzde de yaşatılmaktadır. Nitekim gelenek ve Şamanlık dini seçeneklerini bu inanışın olası kaynağı olarak işaretlemiş bulunan yüzdeler bir araya getirildiğinde yaklaşık %25 civarında Hakas'ın da mensup olduğu Hakas halkının bugün hala gerçekleştirdiği Şaman/ Kam ayinlerinde de bu olguya rastlamak olanaklıdır.

Bu konu hakkında daha önceki bölümlerde alıntılanmış olan, 1999 yılının yaz aylarında Rusya Federasyonu dâhilindeki Güney Sibirya'da yaşayan Hakas ve Tuva Türklerine giderek Türkiye'nin tanınmış *Atlas* dergisi için yazan ve fotoğraflayan Sinan Anadol'un ilgili yazısına bakılabilir.

Atalar Kültü ve Mezarlık Geleneği

Tablo 81. Ataların Ruhlarına Olan Saygının Önemi

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	151	83,9			
	Hakasya	153	90			
Hayır	Türkiye	11	6,1			
	Hakasya	2	1,2			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	6	3,3			
	Hakasya	1	0,6			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	0	0			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	6	3,3			
	Hakasya	11	6,5			
	Türkiye			6	3,3	
	Hakasya			3	1,3	

81. tablodan da görüldüğü üzere "Ataların ruhuna saygı sizin için önemli midir?" sorusuna hem Hakaslar (%90,0) hem de Türkler (%83,9) ezici çoğunluk halinde olumlu yanıt vermiş bulunmaktadırlar. Bununla birlikte söz konusu soruya olumsuz yanıt verenlerin oranı ise bir hayli düşüktür. Nitekim Hakaslar "hayır" seçeneğini %1,2 oranında işaretlerken, Türklerin %6,1 oranında bu seçeneği tercih etmiş oldukları göze çarpmaktadır.

Tablo 81.1 Ataların Ruhuna Saygıya İlişkin İnancın Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	57	31,7	7	3,9	0	0	57	31,7
Hakasya	6	3,5	48	28,2	7	4,1	70	41,2

Ataların ruhuna duyulan saygıya ilişkin inancın geliş kaynağı olarak Hakaslar ile Türklerin algılarında ciddi farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Algı itibariyle böyle bir inancın kaynağı olarak en çok gelenek (%41,2) ve Şamanlık dinini (%28,2) kabul ettiklerini gösteren Hakasların aksine Türkiye Türkleri eşit oranlarla en çok tektanrıcı İslam (%31,7) ile geleneği (%31,7) göstermiş bulunmaktadır. Oysaki Hakaslar söz konusu bu uygulamanın veya geleneğin ya da inanışın olası geliş kaynağı olarak tektanrıcı Hristiyanlığı yalnızca %3,5 oranında gördüklerini veya algıladıklarını ifade etmişlerdir.

Bu çalışma kapsamında hazırlanan ankete katılan Türklerin ve Hakasların mensup olduğu inançsal kimlikler (ankette 7. soru) ile ilgili tablodaki verilerin de bu noktada göz önünde bulundurulması gerektiği düşünülmektedir. Nitekim söz konusu verilere bakıldığında ankete katılan Hakasların %27,1'inin kendilerini inançsal kimlik bakımından Hristiyan olarak tanımladığını ve yalnızca %5,3'ünün de mensup olduğu inanç sistemini Şamanlık olarak belirtmiş olduklarını görmek mümkündür.

Ancak ankete katılan Hakaslar bu tablonun ele aldığı soru konusunda %90 gibi ezici bir çoğunlukla ata ruhlarına karşı hürmetin önemli olduğunu belirtmiş, böyle bir geleneğin ve inanışın da en çok gelenek ve Şamanlık dininden gelmiş olabileceğini ifade etmişlerdir. Bilhassa Hakasların %28,2'lik kesiminin kaynak olarak Şamanlığı göstermiş olması konu bakımından oldukça mühimdir; çünkü ankete katılan aynı Hakasların kendini Şamanlık inanç sistemiyle yalnızca %5,3 oranında tanımlamış oldukları bilinmektedir.

Bu arada Hakasların kendilerini inançsal kimlik yönünden nasıl tanımladıklarına yönelik sosyolojik araştırmalar daha önceki bölümlerde de değinildiği gibi Hakas topraklarında defalarca yürütülmüştür. Söz konusu bu çalışmaların tekrar gözden geçirilmesi de yararlı olabilir.

Bununla birlikte 2012 güzü ile 2013 baharı arasında hem fiziki hem de sanal ortamda elektronik posta üzerinden uygulanan bu anket çalış-

masına katılan Hakasların, dini kimlik olarak kendilerini Hristiyanlığa mensup şekilde tanımlayanlarının oranının %27,1 olması, 2007 araştırmasında Hristiyanlığa mensup olduklarını ifade eden Hakasların yüzdesinden (%58,2) yaklaşık iki kat daha düşük seviyede olması sebebiyle dikkat çekmektedir.

Aynı zamanda 2007 araştırmasında Hakaslar kendilerini %5,9 oranında Şamanlık mensubu olarak belirtmişlerken, tarafımızdan uygulanan bu anket çalışmasına katılan Hakasların ise kendilerini %5,3 oranında Şamanlık dinine ait gördükleri anlaşılmaktadır. Aradaki %0,6'lık bu fark sebebiyle kendini Şamanlık inanç kimliğiyle ifade edenlerin oranının hafif de olsa azalmış olduğunu ifade etmek mümkündür. Gerçi anketimizde "Ankete katılan Türklerin ve Hakasların mensup olduğu inançsal kimlikler" ile ilgili tabloya bakıldığında kendini dinsel kimlik yönünden Şamanlık/Hristiyanlık veya Hristiyanlık/Şamanlık gibi karma bir ruhsal vaziyetle tanımlayan Hakasların toplam oranının %4,1 olduğunu da hesaba katmak gerekmektedir. Bununla birlikte ankete katılan Hakasların ataların ruhuna duyulan saygıya ilişkin bir inancınolası geliş kaynağı konusunda %28 oranında Şamanlığı gördüklerini de ifade etmek gerekmektedir. Bu oran ise anket dâhilinde kendini Hristiyan olarak tanımlayan Hakasların (%27,1) oranından daha yüksek bir orandır.

Kısaca özetlemek gerekirse, ankete katılan hem Türklerin hem de Hakasların kendilerine dair belirtmiş oldukları inançsal kimliklerinin oranları, kimi inanış veya uygulamalarda belirtilen inançsal kimlikler haricinde çok daha yüksek oranlarla başka inançsal kimliklerin kapsamına giren inanış ve eylemlerin gölgesinde kalabilmektedir.

Tablo 82. Ataların Ruhları İçin Yapılanlar

		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Dua okurum	Türkiye	157	87,2	23	12,8	0
	Hakasya	35	20,6	135	79,4	
Cenaze evinde yemek dağıtıldığını biliyorum	Türkiye	104	57,8	76	42,2	0,013
	Hakasya	120	70,6	50	29,4	
Diğer	Türkiye					
	Hakasya					

"Atalarınızın ruhu için neler yaparsınız?" sorusuna önerilen "dua okurum" yanıtına Türkler ezici çoğunlukla (%87,2) katılırken, Hakaslar da aslında azımsanmayacak bir oranda bu seçeneğe katıldıklarını belirtmişlerdir (%20,6). Bununla birlikte Ki-kare testine göre de bu konuda Hakaslar ile Türkler arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ($p<0,05$).

Ayrıca aşağıdaki "Atalarınızın ruhu için neler yaparsınız? Dua okurum: bu uygulamanın geliş kaynağı" ile ilgili tablonun verilerine bakıldığında, olası kaynak olarak sunulan dört seçeneğin içerisinde hem Hakaslar hem de Türklerin en çok tektanrıcı Hristiyanlık ve İslam'ı işaretlemiş oldukları göze çarpmaktadır.

Aynı zamanda ankete katılan Hakasların Hristiyanlık dışında işaretledikleri seçeneklerin yüzdeleri bir araya getirildiğinde yine oldukça hatırı sayılır bir oran meydana geldiği görülebilecektir. Nitekim Şamanlık, batıl inanç ve gelenek seçeneklerinin taşıdığı bütün yüzdeler toplandığında yaklaşık %9,0 gibi bir oran çıkmaktadır, ki bunun %10,0 oranına sahip Hristiyanlık seçeneğiyle esasında kıyaslanabilir bir durum arz ettiği söylenebilir.

Öte yandan yine aynı suale ilişkin olarak ankette önerilen "Cenaze evinde yemek dağıtıldığını biliyorum" seçeneğine olumlu bakan Türklerin oranı %57,8 iken, Hakasların arasında bu seçeneğe olumlu bakanların oranının daha yüksek çıkması dikkat çekmektedir (%70,6). Zaten bu verilere yönelik olarak gerçekleştirilen Ki-kare analizi de iki grup arasında anlamlı bir farklılığın bulunduğunu göstermektedir ($p<0,05$).

"Atalarınızın ruhu için neler yaparsınız? Cenaze evinde yemek dağıtıldığını biliyorum: bu uygulamanın geliş kaynağı" konusunda hazırlanan tabloda yer alan verilere bakıldığında söz konusu bu uygulama ile ilgili geleneğin kökenini hem Türklerin (%32,2), hem de Hakasların (%33,5) gelenekte gördüklerini ifade etmek mümkündür. Burada yer alan fark ise söz konusu bu inanışın en çok olası geliş kaynağı olarak gelenekten sonra yer alan seçenekte kendini göstermektedir. Nitekim ikinci en olası geliş kaynağı olarak Hakasların %16,5'i Kamlık inancını gösterirken, Türklerin bu anlamda %13,3 oranında tektanrıcı bir inanç sistemi olan İslam'ı işaretlemiş oldukları tespit edilmiştir.

Aynı zamanda bu soru bağlamında olası geliş kaynağı olarak Hristiyanlık seçeneği haricinde kalan gelenek, Şamanlık ve batıl inanç gibi seçeneklerin taşıdığı oranların toplamının çok daha ezici bir çoğunluk olarak nitelendirilebilecek bir oran meydana getirdiği de ileri sürülebilir.

Tablo 82.1 Ataların Ruhları İçin Dua Okunması Uygulamasının Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	92	51,1	2	1,1	0	0	18	10
Hakasya	17	10	4	2,4	3	1,8	8	4,7

Tablo 82.2 Ataların Ruhları İçin Yapılanlardan Cenaze Evinde Yemek Dağıtılması Uygulamasının Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	24	13,3	3	1,7	2	1,1	58	32,2
Hakasya	12	7,1	28	16,5	8	4,7	57	33,5

Araştırma öncesinde atalar kültü bağlamında Türkiye Türklerinin cenaze evinde yemek dağıtılması ile ilgili uygulamanın kaynağını İslam dışında görecekleri tahmin edilmekteydi. Hakasların da çoğunlukla bu uygulamanın Şamanizm'den kaynaklandığını işaretleyecekleri öngörülmekteydi. Anket çalışması ise göstermiştir ki, Türklerin önemli bir kısmı (%32,2) bu uygulamanın geleneklerden geldiğini düşünmektedir. Hakaslar da esas itibariyle bu uygulamanın kaynağı olarak Şamanizm'den çok gelenekleri gördüklerini ortaya koymuşlardır.

Tablo 83. Mezarlıkları Ziyaret Etme Geleneğinin Varlığı						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	165	91,7			
	Hakasya	152	89,4			
Hayır	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	9	5,3			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	2	1,2			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	0	0			

Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	4	2,4			
	Türkiye			4	2,2	
	Hakasya			3	1,8	

"Mezarlıkları ziyaret etme geleneğiniz var mıdır?" sorusuna hem Türklerin (%91,7) hem de Hakaslarin (%89,4) ezici bir çoğunluk halinde olumlu yanıt vermiş oldukları söylenebilir. Bu anlamda mezarlıkları ziyaret etme gibi bir geleneğinin bulunmadığını belirten Türklerin oranı yalnızca %4,4 iken, bu konuda Hakasların oranı da %5,3 olmuştur. Bununla birlikte 83. maddedeki "mezarlıkları ziyaret etme geleneğiniz var mıdır?" sorusuna istinaden Balıkesir Merkez'e bağlı Köylüköy adlı yerleşim yerinde Ağustos 2012 itibariyle 40 yaşında olan, ilkokul mezunu evli bir kadın katılımcıdan "eskiden cenazeye kadınlar gitmez, sadece erkekler giderdi" bilgisi de elde edilmiştir (bkz. 152 no'lu anket formu).

Tablo 83.1 Mezarlıkları Ziyaret Etme Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	85	47,2	3	1,7	0	0	46	25,6
Hakasya	35	20,6	14	8,2	1	0,6	79	46,5

"Mezarlıkları ziyaret etme geleneğinin geliş kaynağı" ile ilgili hazırlanmış bulunan yukarıdaki tabloda yer alan verilerden de anlaşılabileceği üzere kendi içerisinde Türkler tarafından en çok İslam (%47,2) işaretlenmişken, bu yönde ikinci olası geliş kaynağı olarak da gelenek (%25,6) gösterilmiştir.

Ankete katılan Hakaslar ise kendi içerisinde %46,5 oranında birinci en olası geliş kaynağı olarak gelenek (%46,5) üzerinde dururken, ikinci olası dayanak olarak Hristiyanlık dinini (%20,6) işaretlemiştir. Bunun yanı sıra hem Türklerin (%1,7) hem de Hakasların (%8,2) mezarlıkları ziyaret etme geleneğinin üçüncü olası geliş kaynağı olarak Kamlık inanç sistemini göstermiş oldukları tespit edilmiştir.

Tablo 84. Mezarların Başına Taş Balballar ve İnsan Biçimli Heykeller Dikme ya da Mezarların Başına Yüksek Taş Dikme Geleneğinin Varlığı						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	78	43,3			
	Hakasya	32	18,8			
Hayır	Türkiye	82	45,6			
	Hakasya	88	51,8			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	12	6,7			
	Hakasya	4	2,4			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	2	1,2			
Bilmiyorum	Türkiye	0	0			
	Hakasya	33	19,4			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			6	3,5	

"Mezarların başına taş balballar ve insan biçimli heykeller dikme ya da mezarların başına yüksek taş dikme geleneğiniz var mı?" sorusuna Türklerin %43,3'ünün, Hakasların ise %18,8'inin olumlu yanıtta bulunduğu tespit edilmiştir. Bu konuda olumsuz yanıtta bulunan Türklerin oranı %45,6 iken, Hakasların oranı da %51,8'i göstermektedir.

Tablo 84.1 Mezarların Başına Taş Balballar ve İnsan Biçimli Heykeller Dikme ya da Mezarların Başına Yüksek Taş Dikme Geleneğinin Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	9	5	5	2,8	1	0,6	56	31,1
Hakasya	7	4,1	7	4,1	1	0,1	18	10,6

"Mezarların başına taş balballar ve insan biçimli heykeller dikme ya da mezarların başına yüksek taş dikme geleneğinin geliş kaynağı" olarak hem Türkler (%31,1) hem de Hakaslar (%10,6) en çok geleneği işaretlemişlerdir. Bu anlamda en çok işaretlenen ikinci seçenek ise hem Türkler (%5,0) hem de Hakaslar (%4,1) bakımından tektanrıcı birer inanç sistemi olan

İslam ve Hristiyanlık olmuştur. Üçüncü en çok işaretlenen seçenek ise Şamanlıktır: Türkler (%2,8) ve Hakaslar (%4,1).

Tabii burada belirtmek gerekmektedir ki, Hakas Türklernin esasında bu konuda ikinci en olası seçenek olarak yalnızca Hristiyanlığı değil, aynı zamanda az önce görüldüğü gibi eşit oranlarla hem Şamanlığı hem de Hristiyanlığı gördüklerini veya bu biçimde algıladıklarını anketimiz üzerinden ortaya koymuştur.

Tablo 85. Ölüleri Kendilerine Ait Eşya ve Silahlarıyla Gömme Geleneğinin Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	6	3,3			
	Hakasya	106	62,4			
Hayır	Türkiye	149	82,8			
	Hakasya	37	21,8			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	9	5			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	7	4,1			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	4	2,4			
Diğer	Türkiye	0	0			
	Hakasya	4	2,4			
	Türkiye			6	3,3	
	Hakasya			7	4,1	

"Ölüleri kendilerine ait eşya ve silahlarıyla gömme geleneğiniz var mı?" sorusuna Türklerin yalnızca %3,3'ü olumlu yanıt verirken, %82,8 gibi büyük bir oranı meydana getiren çoğunluğu ise olumsuz yanıt tercih etmiştir. Yarısından çoğu oranında olumlu yanıt seçeneğini (%62,4) tercih eden Hakasların olumsuz tercihi ise %21,8 oranında gerçekleşmiştir.

Aşağıda bulunan (bkz. Tablo 85.1) "Ölüleri kendilerine ait eşya ve silahlarıyla gömme geleneğinin geliş kaynağı" ile ilgili tablodan da anlaşılabileceği üzere Türkler bu anlamda en çok batıl inanç (%2,2) ve geleneği (%2,2) işaretlemişken, Hakasların bu anlamda en çok olası geliş kaynağı olarak geleneği (%32,4), arkasından da Şamanlık inanç sistemini (%17,1) gördükleri söylenebilir.

Bu arada Balıkesir Merkez'e bağlı Köylüköy'de saha araştırması için bulunulduğu esnada ilkokul mezunu, evli ve Ağustos 2012 itibariyle 40

yaşında olan bir kadın katılımcı, "Ölüleri kendilerine ait eşya ve silahlarıyla gömme geleneğiniz var mı?" .sorusu için "hayır" seçeneğini işaretledikten sonra araştırma bağlamında oldukça değerli olan "yalnızca kadınlar için yazma bağlanır" ifadesini eklemiştir (bkz. 152 no'lu anket formu).

Bununla birlikte yine saha araştırması esnasında bulunulan Kırşehir İl'ine bağlı Kaman İlçe Merkezi'nde karşılaşılan ve hacca gidip gelmesinin yanı sıra mezhep yönünden de Sünni bir Türk olan, Ekim 2012 itibariyle 83 yaşındaki Hacı Şakir Memişoğlu'nun bu soru ile ilgili verdiği bilgi konu bakımından çok önemlidir. "Ölüleri kendilerine ait eşya ve silahlarıyla gömme geleneğiniz var mı?" sorusuna olumlu yanıt verdikten sonra ölen kişinin şehit olması durumunda böyle bir kimsenin silah ve askeri üniformasıyla birlikte gömüldüğü biçiminde bir açıklama da eklemiştir.

Büyük bir olasılıkla birçok kültürde askerlerin askeri donanımlarıyla birlikte defnedilmesi yaygın bir gelenek olsa gerektir. Ancak bu noktada eski Türk dönemine ve daha öncesine ait dönemlerde de İç Asya'da yani Güney Sibirya coğrafyasında bulunan ve araştırılmış olan pek çok kurganda insanların eşyaları ve silahlarının yanı sıra atlarıyla birlikte gömülmüş veya yakılmış olduklarını da konu bağlamında ifade etmek gerekmektedir.

Tablo 85.1 Ölüleri Kendilerine Ait Eşya ve Silahlarıyla Gömme Geleneğinin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	1	0,6	4	2,2	4	2,2
Hakasya	4	2,4	29	17,1	7	4,1	55	32,4

Tablo 86. Ölünün Mezarı Başında Ateş Yakma Geleneğinin Varlığı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	9	5			
	Hakasya	135	79,4			
Hayır	Türkiye	154	85,6			
	Hakasya	14	8,2			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	2	1,1			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	1	0,6			

Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	13	7,6			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			5	2,9	

"Ölünün mezarı başında ateş yakma geleneğiniz var mı?" sorusuna Türkler yalnızca %5,0 seviyesinde olumlu yanıt verirken, Hakasların bu anlamda ezici çoğunluk (%85,6) halinde bu konuya "evet" dedikleri tespit edilmiştir. Olumsuz yanıtlar konusunda ise durumlar tam tersi biçimde görünmektedir. Nitekim Türklerin %85,6'sı gibi büyük bir çoğunluğu bu seçeneği tercih ederken, Hakasların da %8,2 oranında olumsuz yanıt tercih etmiş oldukları dile getirilebilir. Bunun yanı sıra mezar başında ateş yakma uygulamasının günümüzde Türkiye'nin Binboğa, Göksun ve Nurhak taraflarında da tespit edildiği ifade edilmelidir (Yalman 1977: 362-401; Araz'da 1995: 124-125).

Hakas Türklerinde eskiden olduğu gibi günümüzde de ölünün gömüleceği mezarın yanı başında ateş yakılmakta ve ölü için bir tabak yemek bu ateşin içine konulmaktadır. Ölünün ölüm gününden itibaren üçüncü günde gömüleceği durumlarda ise yine mezarın başında anma ateşi yakılmakta ve sözü edilen bu uygulama gerçekleştirilmektedir (Butanayev 1998: 207, 215).

Görüldüğü gibi Hakasya ile Türkiye arasındaki sosyo-kültürel süreklilik süreci, yüklenen anlam ya da izlenen uygulamalarda doğal olarak farklılaşmalar meydana gelmişse de ölü mezarının başında yakılan ateş olgusu biçiminde bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu geleneğin inanç yönünden her iki şekilde de ölüyle alakalı olarak varlığını sürdürmekte olması araştırmanın konusu açısından mühimdir.

Anket sonuçlarından hareketle aşağıda yer alan "Ölünün mezarı başında ateş yakma geleneğinin geliş kaynağı" konusunda hazırlanan tablodan da görülebileceği gibi ankete katılan Türkiye Türkleri, düşük oranlarda dahi olsa bu uygulamanın kökenini gelenek, batıl inanç ve Şamanlık'ta görmüştür (%'ler aşağıdaki tabloda verilmiştir).

Bunun aksine Hakas Türklerinin ise bu anlamda olası geliş kaynağını öncelikle geleneğe (%41,2), daha sonra da Şamanlığa (%24,1) bağladıkları tespit edilmiştir (bkz. aşağıdaki ilgili tablo).

Tablo 86.1 Ölünün Mezarı Başında Ateş Yakma Geleneğinin Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	3	1,7	3	1,7	4	2,2
Hakasya	5	2,9	41	24,1	3	1,8	70	41,2

Tablo 87. Mezarlığın Parmakla Gösterilmemesi/İşaret Edilmemesi Gerektiğine İlişkin İnanç						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	33	18,3			
	Hakasya	109	64,1			
Hayır	Türkiye	106	58,9			
	Hakasya	14	8,2			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	9	5			
	Hakasya	8	4,7			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	7	3,9			
	Hakasya	4	2,4			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	14	7,8			
	Hakasya	31	18,2			
	Türkiye			11	6,1	
	Hakasya			4	2,4	

"Mezarlığın parmakla gösterilmemesi/işaret edilmemesi gerektiğine inanır mısınız?" sorusuna Türkler %18,3 oranında olumlu yanıt verirken, Hakasların bu anlamda %64,1'inin, yani büyük çoğunluğunun "evet" yanıtını tercih etmiş olduğu ifade edilebilir.

Bu %18,3'lük oran çok düşük bir seviye olarak görülebilir; ancak "Hayır, ama varlığından haberdarım" (%5,0), "Hayır, ama eskiden duymuştum" (%3,9) gibi seçeneklere verilen yanıt oranları da hesaba katıldığında Türkiye Türklerinin böyle bir geleneğin varlığını yaklaşık %30,0 oranında bildiklerini söylemek mümkün olmaktadır.

Özellikle 82 no'lu anketi dolduran ve Ağustos 2012 itibariyle 78 yaşında olan Alevi bir Türk tarafından mezarlığın parmakla gösterildiği durumda eskiden o parmağı ısırdıklarının belirtilmiş olması araştırma konusu için son derece önemlidir; çünkü aynı davranış kalıpları Türkiye'den yaklaşık 6000-7000 km uzaklıktaki Hakas topraklarında da yaşatılmaktadır.

Görüldüğü gibi yaygın bir biçimde olmasa dahi söz konusu bu gelenek ve inanışın Hakasya'dan Türkiye topraklarına dek sosyo-kültürel süreklilik süreci bağlamında uzandığını ifade etmek olanaklıdır.

Tablo 87.1 Mezarlığın Parmakla Gösterilmemesi/İşaret Edilmemesi Gerektiğine İlişkin Bir İnancın Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	4	2,2	2	1,1	18	10	7	3,9
Hakasya	5	2,9	15	8,8	54	31,8	28	16,5

"Mezarlığın parmakla gösterilmemesi/işaret edilmemesi gerektiğine ilişkin bir inancın geliş kaynağı" olarak ankete katılan Türkiye Türkleri daha çok batıl inancı (%10,0) ve geleneği (%3,9) görürken, az da olsa İslam (%2,2) ile Şamanlığı (%1,1) da kabul etmektedirler. Buna karşılık ankete katılan Hakasların ise bu doğrultuda çoğunlukla esas kaynak olarak batıl inancı (%31,8), daha sonra geleneği (%16,5) ve üçüncü olası geliş kaynağı olarak da Şamanlığı (%8,8) gördükleri veya bu şekilde algıladıkları söylenebilir. Sonuç olarak hem Türklerin hem de Hakasların kaynağı tektanrıcı Hristiyanlık ve İslam gibi inanç sistemlerinin haricindeki seçeneklerle alakalandırdıkları bu oranların toplamı, söz konusu uygulama ve inanışın çoğunlukla bu iki dinin dışından kaynaklandığını öne sürebilmeye imkân sunmaktadır. Bu sebeple bu soruda ele alınan uygulama ve inanış bağlamında Hakasya'dan Türkiye'ye uzanan bir sosyo-kültürel devamlılık sürecinden söz etmek mümkün görünmektedir.

Ayinlerde Müzik Çalgılarının Kullanımı

Tablo 88. İnanç Gereği Dini Ayin/Dini Tören Esnasında Müzik Aletinin Çalınması

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	25	13,9			
	Hakasya	68	40			
Hayır	Türkiye	131	72,8			
	Hakasya	41	24,1			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	12	6,7			
	Hakasya	5	2,9			

Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	7	4,1			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	0	0			
	Hakasya	3	1,8			
Bilmiyorum	Türkiye	6	3,3			
	Hakasya	42	24,7			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			4	2,4	

"İnançlarınız gereği dini ayin/dini tören esnasında müzik aleti çalınır mı?" sorusuna olumlu yanıt veren Türklerin oranı %13,9 iken, bu konuda Hakasların oranı %40,0 seviyesinde gerçekleşmiştir. Öte yandan bu soruya olumsuz yanıt vermeyi tercih etmiş bulunan Türklerin oranı %72,8 gibi büyük bir çoğunluğu kapsadığı halde, Hakasların da olumsuz yanıt oranı küçümsenemeyecek bir seviyededir (%24,1).

Bu noktada ankete katılan Türklerin yalnızca %11,1'inin kendini inançsal kimlik yönünden Alevi olarak tanımlamış olduğu göz önünde bulundurulduğunda "İnançlarınız gereği dini ayin/dini tören esnasında müzik aleti çalınır mı?" sorusuna olumlu yanıt veren Türklerin oranının yaklaşık %14,0 oranında çıkması ilgi çekici bir husustur.

Tablo 88.1 İnançlarınız Gereği Dini Ayin/Dini Tören Esnasında Müzik Aleti Çalınmasına İlişkin Bir Geleneğin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	4	2,2	1	0,6	15	8,3
Hakasya	1	0,6	32	18,8	0	0	30	17,6

Yorumlamaya geçmeden önce belirtilmelidir ki, bu tabloda yer olmadığı için "İnançlarınız gereği dini ayin/dini tören esnasında müzik aleti çalınmasına ilişkin bir geleneğin geliş kaynağı" sorusuna Türklerin %1,1'inin Aleviliği gösterdiği bilgisine yer verilememiştir. 88.1. tabloda da görüldüğü üzere Türkler inançsal bir eylem esnasında müzik çalgısından yararlanma ile ilgili uygulamanın %8,3 oranında gelenekten geldiği görüşüne sahip iken, Hakasların %18,8'i bu kaynağın Kamlık/Şamanlık olduğunu düşünmektedir. Hakas Türklerinin bu konuda ikinci olası kaynak olarak ise geleneği gördükleri anlaşılmaktadır (%17,6).

Bu noktada Türkiye Türklerinin de % 2,2'sinin böyle bir geleneğin olası ikinci bir geliş kaynağı olarak Kam dinini gördükleri ifade edilebilir. Oldukça düşük bir oran olarak görünse dahi bu oran yine de araştırma bakımından önem arz eden bir tespittir; çünkü bilindiği üzere Alevi olarak tanınan kesimde geleneksel ayin esnasında müzik aletlerinin kullanımı günümüze dek sürmektedir ve böyle bir motifin varlığı da sosyo-kültürel devamlılık süreci açısından oldukça anlamlıdır.

Bunlara ek olarak belirtilmelidir ki, 82 ve 83 no'lu anket formlarında Alevi Türkleri inançsal ayinler esnasında müzik çalgısı çalındığını vurgularken bu uygulamanın ne İslam ne Şamanlık ne batıl inanç ne de gelenekten kaynaklandığını, bunun kaynağının doğrudan Alevilik olduğunu belirtmişlerdir. Ancak böyle bir seçenek mevcut olmadığından bu 88 no'lu maddeye/soruya mahsus olmak üzere yukarıda anılan 4 seçeneğe ilaveten bir de "Alevilik'ten" seçeneği eklenmiştir. Fakat bu ekleme sadece Türkçe anketlere yönelik olarak yapılmış ve Rusça anketlerde böyle bir seçenek eklenmemiştir.

Bu arada Rusça anketlerde şu veya bu uygulama ya da inanışın olası geliş kökeni nedir sorusuna ilişkin olarak sunulan dört seçeneğin içerisinde İslam'ın yerini Hristiyanlık almıştır. Bunun gerekçesi olarak ise hem İslam ile Hristiyanlığın Orta Doğu kökenli, yani köken itibariyle aynı bölgeden olması, hem de söz konusu Hakas topraklarında neredeyse hiç Müslüman mevcut olmaması gösterilebilir.

Tedavi Uygulamaları

Tablo 89. Yörede Hastayı Tedavi Esnasında Müzik Aleti/Müzik Kullanılması

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	7	3,9			
	Hakasya	65	38,2			
Hayır	Türkiye	143	79,4			
	Hakasya	40	23,5			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	15	8,3			
	Hakasya	6	3,5			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	9	5,3			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	1	0,6			

Bilmiyorum	Türkiye	6	3,3			
	Hakasya	46	37,1			
	Türkiye			6	3,3	
	Hakasya			3	1,8	

"Yörenizde hastayı tedavi esnasında müzik aleti/müzik kullanılır mı?" sorusuna gelindiğinde yanıtlar bakımından oranların dağılımının şu biçimde gerçekleştiği görülmektedir: Bu konuya olumlu bakan veya böyle bir olguya olasılık tanıyan Türklerin oranı %3,9 iken, Hakasların %38,2'si olumlu yanıt işaretlemiştir.

"Yörenizde hastayı tedavi esnasında müzik aletinin/müziğin kullanılmasına ilişkin bir geleneğin geliş kaynağı" konusunda aşağıda yer alan tablodaki verilerden de anlaşılabileceği üzere Hakaslar tektanrıcı Hristiyanlığı %0,0 oranında seçerek en çok Kamlık/Şamanlık dinini (%29,4) olası geliş kaynağı olarak işaretlemişlerdir. Türkiye Türklerinin ise bu anlamda %1,1'i Kamlık ve yine %1,1'i de İslam inanç sistemini tercih etmiş oldukları tespit edilmiştir.

Tablo 89.1 Yörenizde Hastayı Tedavi Esnasında Müzik Aletinin/Müziğin Kullanılmasına İlişkin Geleneğin Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	2	1,1	2	1,1	0	0	1	0,6
Hakasya	0	0	50	29,4	0	0	13	7,6

Eşiğe Saygı

Tablo 90. Kapı Eşiğiyle İlgili İnanç

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	77	42,8			
	Hakasya	106	62,4			
Hayır	Türkiye	66	36,7			
	Hakasya	19	11,2			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	12	6,7			
	Hakasya	7	4,1			

Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	11	6,1			
	Hakasya	7	4,1			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	7	3,9			
	Hakasya	25	14,7			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			6	3,5	

"Kapı eşiğiyle ilgili inançlarınız var mı?" sorusuna Türklerin %42,8'i olumlu yanıt verirken Hakasların da bu anlamda %62,4'ünün "evet" yanıtını seçmiş oldukları görülmektedir. 89. tablodan anlaşılabileceği gibi günümüz Hakasları arasında gerçekte veya algıda %62,4 oranında yaşayan kapı eşiğiyle ilgili bu inanışlar Türkiye topraklarında %42,8 gibi hatırı sayılır bir yaygınlık oranında Türkler tarafından yaşatılmaya devam etmektedir. Bu noktada bir sosyo-kültürel süreklilik sürecinden söz edilmesi mümkün görünmektedir. Buna ek olarak Hakaslarda kapı eşiğiyle ilgili kültün daha yaygın, Türkiye Türklerinde ise daha sınırlı olabileceği öngörülmekteydi.

Bu arada aşağıdaki tabloda yer alan veriler yorumlandığında Türklerin %20,6'sının bu inanışın kökeninin geleneğe dayandığını düşündükleri söylenebilir. Aynı zamanda üçüncü en çok işaretlenen seçenek olarak Kamlık dininin (%5,6) yer alması da ilgi çekicidir. Hakasların ise bu anlamda en çok tercih ettikleri olası geliş kaynağı yine gelenektir (%22,4) ve bu yönde üçüncü en çok işaretlenen seçenek olarak da Kamlık inanç sisteminin (%12,9) yer alması konumuz bakımından kuşkusuz ilginç bir tespittir. Genel olarak hem Hakasların, hem de Türklerin bu konunun olası geliş kaynakları ile ilgili olarak çoğunlukla Hristiyanlık ve İslam gibi tektanrıcı inanç sistemlerinin dışında kalan seçeneklere yöneldikleri gözlemlenmektedir.

Tablo 90.1 Kapı Eşiğiyle İlgili İnancın Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	3	1,7	10	5,6	24	13,3	37	20,6
Hakasya	2	1,2	22	12,9	33	19,4	38	22,4

Tablo 91. (Evet Diyenlere) Kapı Eşiğiyle İlgili Uygulamalar						
		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Eşiğe basmama	Türkiye	52	28,9	128	71,1	0,892
	Hakasya	48	28,2	122	71,8	
Eşikte oturmama	Türkiye	73	40,6	106	58,9	0,14
	Hakasya	85	50	85	50	
Eşik aralığında uzun süre kalmama	Türkiye	39	21,7	141	78,3	0,155
	Hakasya	48	28,2	122	71,8	
Eşik kenarına yaslanıp durmama	Türkiye	24	13,3	156	86,7	0,052
	Hakasya	36	21,2	134	78,8	
Eşinin evine gelen gelinin eşiğe basmaması	Türkiye	21	11,7	159	88,3	0,14
	Hakasya	12	7,1	158	92,9	
Eşinin evine gelen gelinin evin eşiğine elini sürmesi (uğurlu olduğuna inanılır)	Türkiye	15	8,3	165	91,7	0,104
	Hakasya	7	4,1	163	95,9	
İbadet yerlerine girişte eşiğe basılmaması	Türkiye	20	11,1	160	88,9	0,127
	Hakasya	11	6,5	159	93,5	
Eşiğin sürekli temiz tutulması, çöp, ateş ve kaynayan su dökmekten kaçınılması	Türkiye	31	17,2	149	82,8	
	Hakasya	23	13,5	147	86,5	
Diğer	Türkiye					
	Hakasya					

"Kapı eşiğiyle ilgili ne gibi uygulamalarınız var?" sorusuna ilişkin olarak önerilen "Eşiğe basmama" seçeneği bağlamında hem Türkler (%28,9) hem de Hakaslar (%28,2) aşağı yukarı aynı oranları ve benzer frekansları kaydetmiş durumdadır. Ki-kare testinin sonucu da bu anlamda bu iki grup arasında anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Bu ise hem Türkiye'de, hem de Hakas topraklarında yaşayan Türkler arasında cereyan eden sosyo-kültürel süreklilik sürecinin bir başka motifinin de "eşiğe basmama" ile ilgili gelenek veya inançsal bir uygulama olabileceğini göstermektedir.

Diğer seçenekler konusunda ise her ne kadar Ki-kare testi sonuçlarının hepsi de $p<0,05$ değerine sahip olsa dahi tabloda yer alan seçeneklere yönelik frekans ve oranların aslında birbirinden pek de uzak veya kopuk görünmedikleri ifade edilebilir.

Tablo 91.1 Kapı Eşiğiyle İlgili Uygulamaların Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	3	1,7	6	3,3	12	6,7	30	16,7
Hakasya	3	1,8	14	8,2	22	12,9	26	15,3

Kapı eşiğiyle ilgili inançların/uygulamaların geliş kaynağı konusunda Türkler en çok geleneği (%16,7), daha sonra batıl inancı (%6,7) ve üçüncü kaynak olarak da Kamlığı/Şamanlığı (%3,3) işaretlemişlerdir. Bu anlamda Hakasların ise aynı sıralamada olmak üzere %15,3 ile geleneği, %12,9 ile batıl inancı ve % 8,2 ile de Kam dinini işaretlemiş oldukları anlaşılmaktadır. Hem Türklerin hem de Hakasların bu bağlamda seçeneklerin sıralaması bakımından bir koşutluk göstermiş olmalarının yanında, yine hem Hakasların hem de Türklerin olası geliş kaynaklarını belirlerken tektanrıcı İslam ile Hristiyanlık inanç sistemleri lehine bu anlamda en düşük frekans ve oranları göstermiş olmaları dikkat çekici bir husustur.

Bu arada kapı eşiğiyle ilgili uygulamaların olası geliş kaynakları konusunda hazırlanmış 91.1. tablodaki verilerin, yani frekans ve oranların bir üstte yer alan tabloda kapı eşiğiyle ilgili inanışın olası geliş kaynağı konusunda verilen oran ve frekanslardan ana hat itibariyle daha düşük seviyelerde vuku bulması da ilginç bir bulgu olarak görülmektedir. Bu durumun nedeni olarak ise hem Türklerin hem de Hakasların kapı eşiğiyle ilgili uygulamaların olası geliş kaynakları konusunda daha az bilgi sahibi olmaları veya daha az derecede kendinden emin olmaları gösterilebilir.

Ocak ve Ateş Kültü

Tablo 92. Ocak ve Ateşle İlgili İnanç ve Uygulamalar						
		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Ocak ve ateş uğur ve bereket kaynağıdır	Türkiye	27	15	153	85	0,000
	Hakasya	83	48,8	87	51,2	
"Ocağı sönmek, ocağı tütmek, ocağı yıkmak, ocağı batmak" deyimleri kullanılır	Türkiye	104	57,8	75	41,7	0,000
	Hakasya	12	7,1	158	92,9	
Ateşe, derelere ve göllere tükürülmemesi gerektiğine inanırım	Türkiye	34	18,9	146	81,1	0,000
	Hakasya	108	63,5	62	36,5	

Ateşin içine çöp atılmaması/ dökülmemesi, kesici ve delici nesnelerin sokulmaması	Türkiye	15	8,3	165	91,7	0,000
	Hakasya	72	42,4	98	57,6	
Yöremizde düğünler esnasında ateşe saygı sunulması geleneği uygulanıyor	Türkiye	2	1,1	178	98,9	0,000
	Hakasya	65	38,2	105	61,8	
Düğünde damadın gelini el üstüne alarak ateşin etrafında üç kez dolaştırması	Türkiye	0	0	180	100	0,000
	Hakasya	17	10	153	90	
Düğün heyetinin damadın evinin etrafında üç kez dolaşması	Türkiye	5	2,8	175	97,2	0,491
	Hakasya	7	4,1	163	95,9	
Ocağa ve ocağın içinde yanan ateşe secde etme, düğün merasimi esnasında damadın evine getirilen gelinin evin dışında yanan ateşin etrafında üç kez dolaşması, ateşe ve güneşe secde etmesi	Türkiye	0	0	180	100	
	Hakasya	11	6,5	159	93,5	
Ocağın ve içinde yanan ateşin beslenmesi (içine tereyağı, süt, yağ, içki, et atılması/sunulması)	Türkiye	6	3,3	174	96,7	
	Hakasya	110	64,7	60	35,3	
Karanlık çöktükten sonra gece geç saatlerde dışarı ateş vermeme	Türkiye	13	7,2	167	92,8	
	Hakasya	16	9,4	154	90,6	
Ocak ve ateşe küfretmeme	Türkiye	20	11,1	160	88,9	
	Hakasya	39	22,9	131	77,1	
Ateşle keyfi olarak oynamama	Türkiye	34	18,9	146	81,1	
	Hakasya	88	51,8	82	48,2	
Yanan ateşin soğuk suyla söndürülmemesi	Türkiye	27	15	153	85	
	Hakasya	21	12,4	149	87,6	
Ateş evi ve aileyi koruyan, kötülüklere karşı savunan bir kutsal güçtür	Türkiye	9	5	171	95	
	Hakasya	52	30,6	118	69,4	
Diğer	Türkiye					
	Hakasya					
Hayır, öyle inanç ve uygulamalarımız yok	Türkiye	56	31,1	124	68,9	
	Hakasya	1	0,6	169	99,4	
Yok, ama eskiden duymuştum	Türkiye	10	5,6	170	94,4	
	Hakasya	5	2,9	165	97,1	
Yok, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1	178	98,9	
	Hakasya	0	0	170	100	

Ankette 92. madde olarak yer alan "Ocak ve ateşle ilgili ne gibi inanç ve uygulamalarınız var?" sorusuna bir yanıt seçeneği olarak "Ocak ve ateş uğur ve bereket kaynağıdır" ifadesine yer verilmiştir. Ülkeler bazında veya gruplar temelinde bu konuda gerçekleştirilen anket çalışmasına katılan kişilerin tercihleri ise şu biçimde vuku bulmuştur: Türklerin %15,0'i, Hakasların da %48,8'i bu konuya olumlu baktıklarını belirtmişlerdir. Ki-kare testi yardımıyla grupların bu davranışları veya oranları arasında anlamlı bir farklılığın mevcut olduğu anlaşılmıştır ($p<0,05$).

Ele alınan soru bağlamında "Ocağı sönmek, ocağı tütmek, ocağı yıkmak, ocağı batmak" deyimleri kullanılır" seçeneğini Türklerin %57,8'i, Hakasların ise %7,1'i kabul etmiştir. Ki-kare testinin de her iki grup arasında anlamlı bir farklılık ($p<0,05$) görüldüğünü ortaya koyduğu bu seçenekteki deyimlerin veya ifadelerin Hakasya'ya nazaran Türkiye'de toplumsal boyutta çok daha yaygın bir biçimde kullanıldığını belirtmek gerekmektedir.

"Ateşe, derelere ve göllere tükürülmemesi gerektiğine inanırım" seçeneği konusunda Türklerin %18,9'u, Hakasların ise %63,5'i "evet" yanıtını işaretlemiştir. Ki-kare testinin sonucu yine her iki grup arasında çok büyük bir farklılığın olduğunu göstermektedir ($p<0,05$). Bunda etkili olan unsur ise Hakasların eski Türk döneminden beri gelen ateşe kutsiyet atfetme ile ilgili inançsal gelenekleri düşünülebilir.

"Ateşin içine çöp atılmaması/dökülmemesi, kesici ve delici nesnelerin sokulmaması" konusunda Hakasların %42,4 ve Türklerin %8,3 oranında olumlu yanıt verdiği söylenebilir. Bu iki grup arasında Ki-kare testine göre bir kez daha anlamlı bir farklılıktan söz edilebilmektedir ($p<0,05$).

"Yöremizde düğünler esnasında ateşe saygı sunulması geleneği uygulanıyor" biçiminde ifade edilebilecek uygulama konusunda ankete katılan Hakasların %38,2'si ve Türklerin de %1,1'i olumlu yanıt tercih etmiştir. Görüldüğü gibi Hakaslarda bu uygulama çok daha yaygın biçimde yaşamaktadır.

Ankete katılan Hakasların Sibirya'nın güneyinde yaygın olduğunu belirtmiş oldukları uygulamalardan biri de, "Ocağın ve içinde yanan ateşin beslenmesi (içine tereyağı, süt, yağ, içki, et atılması/sunulması)"dir. Bu konuda Abakan Türklerinin %64,7'si olumlu yanıt belirtirken, Türkiye Türklerinin yalnızca %3,3'ü bu konuda olumlu bir yanıtta bulunmuştur. Hem bu, hem de bir üstteki uygulama konusunda verilen yanıtlar ışığında gerçekleştirilen Ki-kare testine göre de iki grup arasında anlamlı farklılıkların ($p<0,05$) olduğu tespit edilmiştir.

Görüldüğü gibi Türkiye topraklarında söz konusu bu inanış ve uygulama oldukça sönük bir haldedir. Oysaki halkbilimsel araştırmalardan da anlaşılabileceği üzere kimi bölgelerde bu uygulamalar hala canlılığını korumaktadır. Bu noktada ateş ve ocağın kutsallığı ile ilgili inanışlar ve buna ilişkin uygulamaların, Türkiye topraklarında da yer yer varlığını sürdürdüğünü gösterebilmek için birkaç örneğe yer verme gerekliliği doğmaktadır. Örneğin, Harput taraflarında ateşi beslemek anlamında yorumlanabilecek birtakım uygulamalardan söz etmek mümkündür. Bu yörede kadınlar ateşin içine "onun da canı çeker" diyerek zaman zaman hafifçe su serpmekte, az miktarda da tuz ve un atmaktadırlar (Araz 1995: 65-66).

"Ateşle keyfi olarak oynamama" konusunda Türklerin %18,9'u ve Hakasların da %51,8'i olumlu yanıt vermeyi tercih etmiştir. Bu yüzdelerin arasında Ki-kare testi sonucuna göre anlamlı bir farklılık mevcuttur ($p<0,05$).

"Yanan ateşin soğuk suyla söndürülmemesi" konusunda Hakasların %12,4'ü ve Türklerin de %15,0'i ise onaylayıcı yanıt tercih ederken, bu iki grup arasında Ki-kare sonuçlarına göre anlamlı bir farklılıktan ($p<0,05$) söz edilse dahi bu farklılığın oldukça düşük bir seviyede vuku bulduğu da kabul edilmelidir. Ayrıca Türkiye'nin kimi bölgelerinde yanan ateşin üzerine soğuk su dökmek suretiyle söndürülmesi eyleminin, olumsuzluklara yol açabileceği inancının etkisiyle yasaklanan uygulamaların içinde yer almakta olduğu bilinmektedir (Araz 1995: 66-67). Bununla birlikte Türklerin hatırı sayılır bir kısmı (%31,1) ve Hakasların ise yalnızca %0,6'sı söz konusu soru için "Hayır, öyle inanç ve uygulamalarımız yok" şeklinde yanıt verirken, %5,6 Türk ve %2,9 Hakas da "Yok, ama eskiden duymuştum" seçeneğini tercih etmiştir. Aynı zamanda hiçbir Hakas, "Yok, ama eskiden görmüştüm" seçeneğini işaretlemezken, Türklerin %1,1'i bu yanıta olumlu yaklaşmıştır.

Son üç yanıt seçeneğiyle ilgili verilen oran ve frekanslar arasında Ki-kare testine göre anlamlı bir farklılık mevcuttur ($p<0,05$).

Tablo 92.1 Ocak ve Ateşle İlgili İnanç ve Uygulamaların Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	11	6,1	5	2,8	39	21,7
Hakasya	3	1,8	41	24,1	13	7,6	48	28,2

"Ocak ve ateşle ilgili inanç ve uygulamaların geliş kaynağı" konusunda hem Türkler (%21,7) hem de Hakaslar (%28,2) en çok geleneği işaretlemişlerdir. Burada dikkat çekici olan husus ise hem Türklerin (%6,1), hem de Hakasların (%24,1) ikinci en olası geliş kaynağı olarak Şamanlık inanç sistemini göstermiş olmalarıdır. Aynı zamanda yine ankete katılan Hakaslar (%1,8) ve Türklerin (%0,6) ocak ve ateşle ilgili bu inanç ve uygulamaların olası geliş kaynağı olarak en son sıraya tektanrıcı inanç sistemleri olan İslam ile Hristiyanlığı yerleştirmiş olmaları oldukça ilgi çekici bir başka noktadır.

Su İle İlgili İnanışlar

Tablo 93. Yörede Su İle İlgili Uygulamalar

		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Yola çıkanın arkasından su dökmek	Türkiye	165	91,7	15	8,3	0,000
	Hakasya	11	6,5	159	93,5	
Eşinin evine ilk giren gelinin girdiğinde ayaklarına su dökmek	Türkiye	8	4,4	172	95,6	0,005
	Hakasya	0	0	170	100	
Hastalığın teşhisinde ve tedavisinde su kullanmak (sarılık, sıtma, tifo gibi bastalıkların tedavisinde hastanın üzerine su dökmek)	Türkiye	18	10	162	90	0,567
	Hakasya	14	8,2	156	91,8	
Yola çıkanın arkasından temizlik yapılmaması	Türkiye	25	13,9	155	86,1	0,000
	Hakasya	106	62,4	64	37,6	
Su falına bakmak	Türkiye	17	9,4	163	90,6	0,992
	Hakasya	16	9,4	154	90,6	
Özel ve kutsal sayılan yerlerden içilen sudan şifa geleceğine inanmak	Türkiye	93	51,7	87	48,3	0,389
	Hakasya	80	47,1	90	52,9	
Kutsal kabul edilen yerlerden (Kâbe, türbe, vs.) su içmenin, getirmenin ve üzerine dökmenin şifa getireceğine inanmak	Türkiye	88	48,9	92	51,1	0,014
	Hakasya	61	35,9	109	64,1	
Diğer	Türkiye					
	Hakasya					

Anketin bu maddesinde yer alan sorunun veriler ışığında çözümlenmesine girilmeden önce eski Türk döneminde su ile ilgili inançsal pratiklerin önemli bir yer işgal etmekte olduğunun hatırlatılmasının yerinde olacağı düşünülmektedir.

Ankette 93. madde olarak yer alan "Yörenizde su ile ilgili ne gibi uygulamalar var?" sorusu kapsamında önerilen yanıt seçeneklerinden biri olan "Yola çıkanın arkasından su dökmek" ile ilgili uygulama konusunda Anadolu Türklerinin %91,7'si, Hakas Türklerinin de %6,5'i olumlu yanıt vermeyi tercih etmiştir. Bu konuda gerçekleştirilen Ki-kare testi sonucunda iki yüzde arasında anlamlı bir farklılığın olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$). Buna karşın çok düşük bir yüzde olmasına karşın ankete katılan Hakas Türklerinde de bu uygulamayı yaşatan veya buna olumlu bakan kesimin varlığından söz etmek mümkündür. Türkiye'de oldukça güçlü olan bu uygulama Kalafat'ın (1992: 149-169)ifade ettiğine göre Kars yöresinde de yaygın biçimde görülmektedir.

Hakas Türklerinde ise Hakasların Sağay kabilesine mensup tanınmış Hakas tiyatro ve sinema oyuncusu, dramaturg, yazar ve müzisyen Alisa A. Kızlasova (22 Ekim 1950 doğumlu) ile 2012 yılının Ağustos ayı içerisinde Hakas Cumhuriyeti'nin başkenti Abakan'da gerçekleştirilen bir mülakat sonucunda yola çıkan kişinin arkasından su dökme geleneğinin varlığından haberdar olunmuştur. Hakas kültürüne oldukça iyi derecede vakıf olan Alisa A. Kızlasova aynı zamanda dokuz kuşaktan beri Kamlar, yani Şamanlar soyundan gelmektedir. Sonuç olarak düşük bir seviyede de olsa bu geleneğin Hakaslarda da var olduğundan söz etmek mümkün görünmektedir.

Aynı soru kapsamında "Eşinin evine ilk giren gelinin girdiğinde ayaklarına su dökmek" seçeneğine ilişkin olarak ankete katılan Türkiye Türkleri %4,4 oranında olumlu yanıt verirken, Hakas Türkleri arasında bu konuya olumlu bakanların oranı %0,0 seviyesinde gerçekleşmiştir. Görüldüğü üzere böyle bir uygulamanın Hakas toplumunda var olmadığını söylemek mümkündür. Yüzdelerle ilgili veriler göz önüne alındığında Türkiye'de de böyle bir gelenek varsa dahi yaygınlığından söz etmek oldukça güçtür.

Ki-kare testine göre verilen yanıtlar bakımından ankete katılan Türklerle Hakaslar arasında herhangi bir anlamlı farklılığın olmadığı ($p>0,05$) anlaşılmaktadır. Sarılık, sıtma, tifo gibi hastalıkların tedavisinde hastanın üzerine su dökme uygulamasına olumlu bakan veya böyle bir uygulamanın farkında olan Türklerin oranı %10 iken, Hakasların yüzdesi 8,2 seviyesinde vuku bulmuştur. Oranlar düşük çıksa dahi araştırma kapsamında incelenen iki Türk toplumunda bu uygulamanın eşit oranlarda, yani göreli olarak eşit yaygınlık seviyelerinde yaşatıldığından söz edilebilir.

Ki-kare testi sonucuna göre anlamlı farklılığın bulunmadığı ($p>0,05$) bir başka uygulama ise "Su falına bakmak"tır. Bu konuda olumlu yanıtta bulunan Türklerin ve Hakasların oranı tam bir eşitlik arz etmektedir: %9,4.

Hakas Türklerinde daha yaygın olan uygulama ise "Yola çıkanın arkasından temizlik yapılmaması"dır. Hakasların %62,4'ü bu konuda olumlu yanıtı tercih ederken, ankete katılan Türkiye Türklerinde bu oran %13,9 seviyesinde gerçekleşmiştir. Buna karşın böyle bir uygulamanın düşük bir seviyede olsa dahi Türkiye Türklerinde yaşatılıyor olması da iki coğrafya arasında cereyan eden sosyo-kültürel süreklilik sürecindeki ögelerden biri olduğunun ifade edilebilmesi demektir.

"Özel ve kutsal sayılan yerlerden içilen sudan şifa geleceğine inanmak" olarak ifade edilebilecek bir diğer uygulama konusunda Hakaslar (%47,1) ile Türkler (%51,7) arasında verilen olumlu yanıtların yüzdeleri birbirine çok yakın görünse dahi Ki-kare testi sonucuna göre bu iki grup arasında anlamlı bir farklılık mevcuttur ($p<0,05$).

Bir alttaki tablodan da anlaşılacağı üzere yukarıda belirtilen su ile ilgili uygulamaların olası geliş kaynağı konusunda ankete katılan Türklerin en çok geleneği (%46,1) işaretledikleri, bununla birlikte Hakasların da çok küçük bir farkla hem gelenek (%21,8) hem de batıl inancı (%20,6) belirtmiş oldukları göze çarpmaktadır.

Tablo 93.1 Yörede Su İle İlgili Uygulamaların Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	6	3,3	11	6,1	13	7,2	83	46,1
Hakasya	7	4,1	16	9,4	35	20,6	37	21,8

Umay Kültü

Tablo 94. Umay Ana'nın Varlığına İlişkin İnanç

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	17	9,4			
	Hakasya	79	46,5			
Hayır	Türkiye	116	64,4			
	Hakasya	38	22,4			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	19	10,6			
	Hakasya	14	8,2			

Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	7	3,9			
	Hakasya	14	8,2			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	5	2,9			
Diğer	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	9	5,3			
	Türkiye			11	6,1	
	Hakasya			11	6,5	

Öncelikle belirtilmelidir ki anket formlarını dolduran bazı katılımcılar Umay Ana'yı tanımadıklarını ifade etmekle birlikte onun yerine bereket ve doğumun koruyucusu olan Fatma Ana'yı tanıdıklarını vurgulamışlardır (bu konuda bkz. 88 ve 89 no'lu anketlerin 94. maddeleri).

Burada Türkiye Türklerinin de dahil olduğu, İslamiyet'e girmiş olan Türk halklarında Umay Ana'ya has koruyuculuk işlevlerini Fatma Ana figürünün üstlenmiş olduğu ifade edilebilir (Araz 1995: 122-123). Anketin 94. maddesi olarak yer alan "Umay Ana'nın varlığına inanır mısınız?" sorusuna ankete katılan Türklerin %9,4'ü ve Hakasların %46,5'i olumlu yanıtta bulunmuştur. Türklerin büyük çoğunluğunun (%64,4) bu konuya olumsuz yanıt vermiş oldukları görülmektedir. Ankete katılıp bu konuda olumsuz yanıtı tercih eden Hakasların oranı ise %22,4 seviyesindedir. Esasında Hakas toprakları için bu yüzdenin aslında pek de küçük bir oran olmadığı da ifade edilmelidir.

Bununla birlikte bir alt tabloda yer verilen istatistiki bilgilere bakıldığında "Umay Ana ile ilgili bir inancın/uygulamanın geliş kaynağı" konusunda Hakasların en olası geliş kaynağı olarak Şamanlığı (%25,3) ve geleneği (%14,7) işaretlemiş oldukları anlaşılmaktadır. Türklerin de bu konuda en olası geliş kaynağı olarak %7,8 ile yine Şamanlığı işaretlemiş olmaları araştırmamız bakımından dikkat çekici bir sonuçtur. Üstelik Umay ile ilgili inancın eski Türk döneminde yaşamış Kök Türkler zamanında da mevcut olduğu (Ergin 1973: 25, 26, 72; Orkun 1986: 44; İnan 1976: 24; Barthold 1975: 18; Önder 1982: 60'tan aktaran Araza 1995: 30) göz önünde bulundurulursa oldukça uzun bir dönem boyunca varlığını sürdüren bir sosyo-kültürel süreklilik ögesinden söz edilebilir.

Umay Ana ile ilgili inancın geliş kaynağı olarak hem Türkler, hem de Hakasların tektanrıcı inanç sistemleri olan İslam ve Hristiyanlığı en düşük seviyede seçmiş olmaları da araştırma açısından ilginç bir tespit sayılmaktadır.

Tablo 94.1 Umay Ana İle İlgili İnancın/Uygulamanın Geliş Kaynağı								
Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	0	0	14	7,8	4	2,2	3	1,7
Hakasya	1	0,6	43	25,3	4	2,4	25	14,7

Tablo 95. Örneklemin "Umay Ana Nedir" Sorusuna Verdikleri Cevaplar						
		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Ana karnındaki çocuğu koruyan bir ruh, yeni doğan bebeklerle lohusa kadınların koruyucusu olan tanrıça, kutsal bir güç	Türkiye	41	22,8	139	77,2	0,000
	Hakasya	88	51,8	81	47,6	
Bir çeşit melek	Türkiye	13	7,2	167	92,8	0,723
	Hakasya	14	8,2	156	91,8	
Doğan bebekleri koruyan Ak Umay, bebeklerin ruhunu geri alabilen Kara Umay vardır	Türkiye	18	10	162	90	0,707
	Hakasya	15	8,8	155	91,2	
İnsanın doğumundan itibaren özel koruyucu melek (burada Hristiyanlığın etkisi var)	Türkiye	3	1,7	177	98,3	0,000
	Hakasya	22	12,9	148	87,1	
Bolluk ve bereket getiren bir tanrıça	Türkiye	4	2,2	176	97,8	0,011
	Hakasya	14	8,2	156	91,8	
Hem gökyüzü sakinlerinden hem de dağ ve mağaraların koruyucusu	Türkiye	2	1,1	178	98,9	0,044
	Hakasya	8	4,7	162	95,3	
Bir kız ismi	Türkiye	16	8,9	164	91,1	0,019
	Hakasya	5	2,9	165	97,1	
Kahraman bir kadın	Türkiye	4	2,2	176	97,8	
	Hakasya	2	1,2	168	98,8	
Diğer	Türkiye					
	Hakasya					
Bilmiyorum	Türkiye	89	49,4	91	50,6	
	Hakasya	43	25,3	127	74,7	
Bilmiyorum, ama okumuştum	Türkiye	4	2,2	176	97,8	
	Hakasya	1	0,6	169	99,4	
Bilmiyorum, ama duymuştum	Türkiye	8	4,4	172	95,6	
	Hakasya	4	2,4	166	97,6	

Umay'ın bir tanrıça veya bir ruh olarak tanımlanabileceğini dile getiren Yaşar Çoruhlu (2010: 39) bu konuda en eski kaynağın bugünkü Moğol topraklarında bulunan eski Köktürk yazıtlarının olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada araştırma bağlamında hazırlanan ankette 95. madde olarak yer alan "Umay Ana nedir?" sorusu çerçevesinde ankete katılan Türk ve Hakaslara sunulan yanıt seçeneklere bakılabilir.

Bu anlamda ilk yanıt seçeneği olarak "Ana karnındaki çocuğu koruyan bir ruh, yeni doğan bebeklerle lohusa kadınların koruyucusu olan tanrıça, kutsal bir güç" sunulmuştur. Bu seçeneğe olumlu bakan Türklerin oranı %22,8 iken, Hakaslarınki ise biraz daha yüksek (%51,8) bir seviyede vuku bulmuştur. Ki-kare testine göre iki grup arasında Hakas Türklerinin lehine olmak üzere anlamlı bir farklılıktan söz edilebilmektedir ($p<0,05$).

Ancak Türklerle Hakaslar arasında Ki-kare testine göre herhangi bir anlamlı bir farklılığın olmadığı ($p>0,05$) bir diğer konu da "Doğan bebelkleri koruyan Ak Umay, bebeklerin ruhunu geri alabilen Kara Umay vardır" şeklinde sunulan seçeneğe verdikleri olumlu yanıt oranlarında kendini göstermiştir. Anadolu Türklerinin %10,0'u, Hakasların da %8,8'i bu anlamda olumlu yaklaşmıştır.

Bununla birlikte "Umay Ana nedir?" sorusuna Türklerin %49,4'ü ve Hakasların da %25,3'ü yanıt olarak "Bilmiyorum" seçeneğini tercilh etmiştir.

Akşam ve Gece ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Tablo 96. Akşam veya Geceleyin Bazı Uygulamaların Yapılmaması İnancı

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	83	46,1			
	Hakasya	124	72,9			
Hayır	Türkiye	64	35,6			
	Hakasya	27	15,9			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	19	10,6			
	Hakasya	6	3,5			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	2	1,1			
	Hakasya	0	0			

Diğer	Türkiye	0	0			
	Hakasya	0	0			
	Türkiye			9	5,0	
	Hakasya			8	4,7	

"Akşam veya geceleyin bazı uygulamaların yapılmaması inancınız var mı?" sorusuna Türklerin %46,1'i, Hakasların da %72,9'u olumlu yanıt vermiştir. Hakaslar için bu oranın çoğunluk olarak nitelendirilebilecek bir seviyede olduğunun üstünde durulmalıdır.

Bununla birlikte Türkler için ise soru bağlamında "Hayır, ama varlığından haberdarım" yanıt seçeneği de önemlidir; çünkü %10,6 gibi küçümsenemeyecek bir oranda katılımcı bu seçeneği tercih etmiştir.

Tablo 96.1 Akşam veya Geceleyin Bazı Uygulamalarının Yapılmaması İle İlgili İnancın/ Uygulamanın Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	9	5	11	6,1	25	13,9	36	20
Hakasya	0	0	20	11,8	52	30,6	44	25,9

Akşam veya gece vaktiyle ilgili kimi eylemlerden kaçınılmasıyla ilgili uygulama veya bunu besleyen inanışın olası geliş kaynağı konusunda Türklerin en çok gelenek (%20,0), batıl inanç (%13,9) ve Şamanlık dinini (%6,1) görmeleri de dikkat çekmektedir. Hakasların tercih sıralaması ise şu biçimde vuku bulmuştur: Batıl inanç (%30,6), gelenek (%25,9) ve Kam inanç sistemi (%11,8). Bu konuda Hakaslar ile Türkler arasında göze çarpan en büyük fark, Hakaslar bu anlamda olası geliş kaynağı olarak tektanrıcı dinlerden Hristiyanlığa %0,0 oranda olumlu bakarken, Türklerin bu konuda böyle bir inanışın kökenini %5,0 oranında tektanrıcı bir din olan İslamiyet'te görmüş olmalarıdır.

Tablo 97. Akşam Saatlerinde ve Geceleyin Yapılan Uygulamalar						
		Evet		Hayır		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Karanlık çöktükten sonra dışarıya ateş vermeme	Türkiye	21	11,7	159	88,3	0,717
	Hakasya	22	12,9	148	87,1	
Gece geç vakitlerde dışarıdan bir şey alarak evin içine sokmama	Türkiye	8	4,4	172	95,6	0,075
	Hakasya	17	10	152	89,4	
Akşamları tırnak kesilmemesi; aydınlık vakitte kesilen tırnakların da rastgele atılmaması, bir yerlerde bırakılmaması, yakılması ya da toprağa gömülmesi	Türkiye	105	58,3	75	41,7	0,006
	Hakasya	74	43,5	96	56,5	
Akşamları sakız çiğnenmemesi	Türkiye	66	36,7	114	63,3	0,229
	Hakasya	52	30,6	118	69,4	
Akşam olduğunda çok gülünmemesi	Türkiye	36	20	144	80	0,000
	Hakasya	70	41,2	100	58,8	
Akşam olduğunda evin içinde veya dışında şarkı söylenmemesi	Türkiye	24	13,3	156	86,7	0,019
	Hakasya	39	22,9	131	77,1	
Diğer	Türkiye					
	Hakasya					

Ankette 97. madde olarak yer alan "Akşam saatlerinde ve geceleyin hangi uygulamaları yapmazsınız?" sorusuna ilk yanıt seçeneği olarak verilen "Karanlık çöktükten sonra dışarıya ateş vermeme" konusunda Türklerin %11,7'si, Hakasların da %12,9'u olumlu yanıtta bulunmuştur. Buradaki önemli olan ise Ki-kare testi sonucuna göre iki grup arasında herhangi anlamlı bir farklılığın tespit edilememesidir ($p>0,05$).

Konu bağlamında "Gece geç vakitlerde dışarıdan bir şey alarak evin içine sokmama" seçeneğini ise Hakasların %10,0'u ve Türklerin de %4,4'ü teyit etmiştir. Ki-kare testi sonucu da bu iki grup arasında bu bağlamda anlamlı bir farklılığın söz konusu olduğunu göstermektedir ($p<0,05$).

"Akşamları tırnak kesilmemesi; aydınlık vakitte kesilen tırnakların da rastgele atılmaması, bir yerlerde bırakılmaması, yakılması ya da toprağa gömülmesi" seçeneği çerçevesinde verilen yanıt oranları ise şöyle vuku bulmuştur: Türkler %58,3, Hakaslar %43,5. Ki-kare testinin iki grup arasında anlamlı bir farklılığın söz konusu ($p<0,05$) olduğunu ortaya koydu-

ğu bu veriler ışığında vurgulanması gereken husus ise, Türkiye Türklerinin Hakaslara nazaran yukarıda sayılan bütün uygulamaları göreli olarak daha yaygın bir biçimde korumuş olmalarıdır.

Türklerin %36,7'si ve Hakasların da %30,6'sı "Akşamları sakız çiğnenmemesi" konusuna katıldıklarını ifade etmişlerdir. Bilindiği üzere sakız Ön Asya'ya İç Asya topraklarından gelen bir sözcüktür. Nitekim günümüzde de Hakasçada sakız anlamında *saas* sözcüğü kullanılmaktadır (H.O.S. 2006: 419). İlginç olan nokta ise sakızla ilgili akşam vaktinde dikkat edilen bu inanışın Türkiye Türklerinde göreli de olsa daha yaygın bir biçimde yaşatılmasıdır. Zaten Ki-kare testi de iki grup arasında bu manada anlamlı bir farklılığın mevcudiyetinden söz edilmesine olanak tanımaktadır ($p<0,05$).

"Akşam olduğunda çok gülünmemesi" gerektiğini düşünen Türklerin oranı %20,0 iken, Hakaslarınki de %41,2'dir. Her ne kadar Ki-kare testi sonucu ($p<0,05$) iki grup arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu vurgulasa dahi bu konuya olumlu bakan Türklerin oranının aslında oldukça iyi bir seviyede olduğu söylenebilir.

Ayrıca %13,3 oranında Türk ve %22,9 oranında Hakas, "Akşam olduğunda evin içinde veya dışında şarkı söylenmemesi" gerektiği görüşündedir. Bu bağlamda Ki-kare testine göre anlamlı bir farklılığın söz konusu olduğu ($p<0,05$) iki grup içerisinde Hakaslarda bu geleneğin veya inanışın göreli olarak daha yaygın olduğundan söz edilebilir.

Karanlık çöktükten sonra evden dışarı veya dışarıdan eve ateş vermeme ya da ateş almama konusuna ait Ki-kare testi sonuçları incelendiğinde ise hem Hakas Türkleri hem de Türkiye Türklerinin oranları arasında anlamlı bir farklılığın bulunmaması dikkat çekicidir.

Yemek Kültüründe İnançsal İzler

Tablo 98. Yeni Doğan Çocuğa ve Annesine Hayatı Tatlı Olsun Diye Tatlı Yedirilmesi İnancı ve Uygulaması

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	56	31,1			
	Hakasya	8	4,7			
Hayır	Türkiye	83	46,1			
	Hakasya	90	52,9			

Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	19	10,6			
	Hakasya	2	1,2			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	5	2,8			
	Hakasya	5	2,9			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	9	5			
	Hakasya	62	36,5			
	Türkiye			5	2,8	
	Hakasya			2	1,8	

Ankette 98. madde olarak yer alan "Yeni doğan çocuğa ve annesine hayatı tatlı olsun diye tatlı yedirilmesi inanç ve uygulamasına sahip misiniz?" sorusuna Türklerin %31,1'i, Hakasların ise %4,7'si olumlu yanıt vermiştir.

Bunun yanı sıra aynı soru kapsamında "Hayır, ama varlığından haberdarım" biçimindeki yanıt seçeneğini tercih etmiş bulunan Türklerin oranı %10,6 seviyesinde vuku bulmuştur. Bu ise söz konusu seçeneği yalnızca %1,2 oranında tercih etmiş bulunan Hakaslarınkiyle kıyaslandığında çok daha yüksek bir seviyedir.

98. soruda yer alan uygulama ve inanışın olası geliş kaynağı konusunda ise aşağıdaki tabloya göre Türkiye Türkleri en çok geleneği (%20, 6) kabul ederken, çok daha düşük bir seviyede de olsa Hakaslar da bu anlamda en çok geleneği (%4,1) işaretlemiştir.

Tablo 98.1 Yeni Doğan Çocuğa ve Annesine Hayatı Tatlı Olsun Diye Tatlı Yedirilmesi İnançı ve Uygulamasının Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	4	2,2	4	2,2	37	20,6
Hakasya	0	0	1	0,6	1	0,6	7	4,1

Tablo 99. Hayvan Kesiminde Kemiklerin Baltayla Yarılmaması, Yani Kırılmaması, Eklem Yerlerinden Birbirinden Ayrılması Gerektiği İnancı						
		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	28	15,6			
	Hakasya	47	27,6			
Hayır	Türkiye	112	62,2			
	Hakasya	50	29,4			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	8	4,4			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	12	7,1			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	26	14,4			
	Hakasya	1	0,6			
Bilmiyorum	Türkiye	1	0,6			
	Hakasya	56	32,9			
	Türkiye			4	2,2	
	Hakasya			1	0,6	

99. madde olarak yer alan "Hayvan kesiminde kemiklerin baltayla yarılmaması, yani kırılmaması, eklem yerlerinden birbirinden ayrılması gerektiğine inanır mısınız?" sorusuna olumlu bakan Türklerin oranı %15,6, Hakasların oranı ise %27,6 olarak gerçekleşmiştir.

Hakaslarda buna ilaveten "Hayır, ama eskiden duymuştum" yanıt seçeneğini tercih edenlerin oranı %7,1 iken, Türklerin "Hayır, ama eskiden görmüştüm" seçeneğini %14,4 oranında işaretlemiş olması bu soru kapsamında elde edilen sonuçların yorumlanması sırasında göz önünde bulundurulması gereken hususlardan biri olarak görülmektedir.

Hakas Türklerinde ölünün cenazesi için "töögi" adı verilen bir hayvan kesilmektedir. Kesilen bu hayvan parçalanırken ise eti kemiklerin üzerinden baltayla yarmak yerine eklem yerlerinden ayırmanın çok daha fazla tercih edildiği ifade edilebilir. Hatta bu noktada inanışa göre kemikleri kırmanın yasak olduğu da belirtilmelidir. Zaten söz konusu bu yasak birçok Türk halkında bilinen ve yaşatılan bir gelenektir. Örneğin, Hakaslar ile Türkiye Türkleri arasındaki bölgede kalan Türkmenlerde de cenaze için kesilen hayvanın etini kemikleri kırarak parçalamanın yasak kabul edilmesinin altında yatan neden, ölen kimsenin "sanki kendi kemiklerini yarıyorlarmış gibi" kızabileceğine ilişkin inanıştır (Butanayev 1998: 202-203).

Söz konusu bu geleneksel inancın ve onun etkisiyle sürdürülen uygulamanın Türkiye Türklerinde anlam kaybına uğrasa dahi yine de %15,6'lık bir oranda günümüzde hala bir anlayış olarak devam ettirildiği ifade edilebilir.

Bahsi geçen uygulama ve inanışın olası geliş kaynağı konusunda da Türkler en çok geleneği (%7,8), ardından İslamiyet'i (%3,3) gösterirken, Hakaslar yine en çok geleneği (%17,1) işaretlemiş ve ikinci en olası geliş kaynağı olarak da tektanrıcı Hristiyanlık yerine Kamlık inanç sistemini (%5,9) seçmiştir.

Tablo 99.1 Hayvan Kesiminde Kemiklerin Baltayla Yarılmaması, Yani Kırılmaması, Eklem Yerlerinden Birbirinden Ayrılması Gerektiğine İlişkin İnancın/Uygulamanın Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	6	3,3	3	1,7	4	2,2	14	7,8
Hakasya	1	0,6	10	5,9	1	0,6	29	17,1

Tablo 100. Yeni Doğan Çocuğa ve Annesine Doğumdan Sonra İlk Yiyecek Olarak Bal İle Tereyağı Verilmesi Geleneği

		Sonuç		Cevapsız		
Maddeler	Ülke	f	%	f	%	p
Evet	Türkiye	27	15			
	Hakasya	55	32,4			
Hayır	Türkiye	104	57,8			
	Hakasya	60	35,3			
Hayır, ama varlığından haberdarım	Türkiye	12	6,7			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden duymuştum	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	3	1,8			
Hayır, ama eskiden görmüştüm	Türkiye	3	1,7			
	Hakasya	0	0			
Bilmiyorum	Türkiye	25	13,9			
	Hakasya	42	24,7			
	Türkiye			6	3,3	
	Hakasya			7	4,1	

Anket çalışmamızın içinde 100. ve en son madde olarak yer alan "Yeni doğan çocuğa ve onu doğuran anneye doğumdan sonraki dönemde ilk yiyecek olarak bal ile tereyağı verilmesi geleneğiniz var mı?" sorusuna Anadolu Türklerinin %15,0'i, Hakasların da %32,4'ü olumlu yanıtta bulunmuştur.

Bunun yanı sıra dikkat çeken hususlardan biri de Türklerin bu soruyu %6,7 oranında "Hayır, ama varlığından haberdarım" şeklinde yanıtlamış olmalarıdır.

Tablo 100.1 Yeni Doğan Çocuğa ve Onu Doğuran Anneye Doğumdan Sonraki Dönemde İlk Yiyecek Olarak Bal İle Tereyağı Verilmesine İlişkin İnancın/Uygulamanın Geliş Kaynağı

Ülke	Bu uygulama/inanışın geliş kaynağı							
	İslam/Hristiyan		Şamanizm		Batıl inanç		Gelenek	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Türkiye	1	0,6	1	0,6	4	2,2	17	9,4
Hakasya	1	0,6	10	5,9	3	1,8	39	22,9

Yeni doğan çocuğa ve onu doğuran anneye doğumdan sonraki dönemde ilk yiyecek olarak bal ile tereyağı verilmesine ilişkin inancın/uygulamanın geliş kaynağı olarak hem Hakaslar (%22,9) hem de Türkler (%9,4) en çok geleneği işaretlemişlerdir. İkinci en olası geliş kaynağı olarak ise Hakaslar Kamlık inanç sistemini (%5,9) kabul ettiklerini belirtirken, Türkler %2,2 oranıyla ikinci olası geliş kaynağı olarak batıl inancı düşündüklerini göstermişlerdir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada Hakas Türkleri ile Türkiye Türkleri arasında Şamanlığın bir sosyo-kültürel devamlılık unsuru olarak ele alınıp alınamayacağı konusu işlenmiştir. Bu konu bağlamında oldukça geniş bir literatür taraması yapılmıştır. Türkçe, Rusça, İngilizce ve Hakasça olmak üzere araştırma konusuna ışık tutabilecek ulaşılabilir birçok kaynak gözden geçirilmeye çalışılmıştır.

Buna ek olarak araştırma dâhilinde hayatın doğum, ölüm, ad verme, evlenme, ölüm gibi önemli aşamalarının ele alınmasına özen gösterilmiştir. Ayrıca günümüzde hem Türkiye'de hem de Rusya Federasyonu içerisinde yer alan Hakasya'da yaşayan Türklerin kendi inançsal kimlikleri bağlamında eski Türklerin dini konusunda ne düşündükleri de önemli bir konu olarak görülmüş ve bu mevzu da araştırma kapsamına alınmıştır. Kutsal ağaç ve çaput bağlama, yağmur duası, nazar/büyü/kargış, ayrıca taş ile ilgili inanışlara ilişkin algılar ölçülmeye çalışılmıştır. Kutsal mekânlar veya ören yerlerinin ziyaret edilmesi, kimi hayvanlara kutsiyet atfedilmesi, evlerin geleneksel yönleri, atalar kültü ile mezarlık geleneği, ayin/ibadet ve tedavi esnasında müzik aletlerinin çalınması, ocak ve ateş kültü, su ile ilgili inanışlar, Umay kültü, akşam ve gece ile ilgili inanış ve uygulamalar, ayrıca yemek kültürüne ilişkin algı ve uygulanırlık ölçümünün bu araştırma üzerinden gerçekleştirilmesi denenmiştir.

Daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi yalnızca dilbilimsel araştırmalarla sınırlı olmadığı düşünülen Türkoloji sahasında belki de en az üzerinde durulan alanlardan biri Şamanizm'dir. Bu bağlamda sosyolojik olarak Kamlık/Şamanlık inanç sisteminin bugüne dek Hakasya ile Türkiye arasında cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak ele alınmadığı ifade edilebilir.

Ancak belirtilmelidir ki, Şamanlık inanç sisteminin Türkiye ile Hakas toprakları arasında cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak görülemeyeceğini ileri süren araştırmacılar da vardır. Genellikle bu bağlamda gösterilen nedenlerden biri de Şaman kavramının esasında Türk kültürüne yabancı olmasına ve Tunguz-Mançu uluslarının kültürüne ait kabul edilmesine dair görüştür. Ne var ki Sibirya yerlisi olan

söz konusu bu halklar Türkler, Moğollar, Koreliler gibi Altay toplumlarındandır. Ayrıca Kam, Kaman ve Şaman kavramlarının aslında aynı kökten geldiğini ileri süren araştırmacılar da mevcuttur. Her durumda Şaman kavramının Altay kültür dairesine ait olduğu söylenebilir. Altay kültür sahası ise Moğol, Tunguz ve Mançular gibi Türkleri de kapsamaktadır. Hasan Eren'e (1990: 45) göre bunun en önemli göstergesi Türk dillerinin de Ural-Altay dil ailesinin Altay diller grubuna mensup oluşudur.

Kimi araştırmacılar ise Şamanlık/Kamlık olarak tanımlanabilecek birçok inanış ve uygulamanın gayri-Şaman toplumlarda dahi günümüze dek ulaşmış olduğunu ifade etmektedirler. Nitekim eski Türklerin esas inanç sisteminin Şamanlık olduğuna şiddetle karşı çıkan İbrahim Kafesoğlu (1980: 34) dahi Abdülkadir İnan'ın "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları" (İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV, Ankara, 1952) adlı çalışmasını önererek "din sağlamlığına" ulaşan "Şamanlık telakkilerinden çoğu Müslüman Türk toplulukları arasında zamanımıza kadar yaşamağa devam etmiştir" diyebilmiştir.

Bu araştırmada anket yoluyla Hakasya ve Türkiye'den elde edilen birincil veri kaynakları konu bağlamında karşılaştırılmıştır. Bununla birlikte Hakas topraklarında saha araştırması yapmış olan Hakas halkbilimcilerin eserleri ile Türkiye'de saha incelemelerinde bulunmuş halkbilimcilerin meydana getirmiş oldukları kaynaklar, yani ikincil veri kaynakları da taranmış ve yine karşılaştırmalı olarak yorumlanmıştır.

Bazı bilgilerin elde edilmesi bakımından ise ikincil veri kaynakları öne geçmektedir. Şöyle ki, Umay Ana inanışı veya uygulaması bağlamında ilgili ikincil kaynaklar tarandığında aşağıdaki bilgilere ulaşılmıştır. Hakas Türklerinde ebe, yeni doğan çocuğun göbek bağını keserken "Ben kesmiyorum, Umay Ana kesiyor. Çok yaşa!", diye bir ifade kullanmak zorundaydı (Butanayev 1984: 93-105'den aktaran Butanayev 1998: 159). Söz konusu bu inançsal uygulamanın dâhil olduğu doğum sürecinde etkin rol alan ebelerin bu pratiklerinin bir benzeri de sosyo-kültürel devamlılık bağlamında Türkiye'de de görülebilmektedir. Nitekim Umay Ana'nın yerine Fatma (Fadime) Ana olarak bilinen ilahi güce seslenen Türkiyedeki ebeler de doğum yaptırmadan önce, "Bu benim elim değil, Fatma Ana'nın elidir!" sözlerini dile getirmektedirler (Ergun 2011: 133-146). Buradaki karşılaştırmadan da anlaşılabileceği üzere aradaki binlerce kilometreye ve yüzyıllara, ayrıca farklı kültür daireleriyle temas ve etkileşime geçilmesine rağmen, hem Hakas hem de Türkiye toprakları arasında Şamanizm bağlamında bir çeşit sosyo-kültürel süreklilik sürecinden söz etmek olanaklıdır.

Kuramsal olarak dayandığımız Pitirim Sorokin'in Sosyo-Kültürel Hareketlilik teorisi kapsamında geliştirmiş olduğumuz araştırma modelimize uygunluk gösteren bu tespitler, Umay Ana bağlamında ayrıca anket yoluyla da incelenmeye çalışılmıştır.

Pitirim Sorokin'in Sosyo-Kültürel Hareketlilik (*Social and Cultural Mobility*) kuramına göre geliştirilen araştırma modelimizde (Bkz. Şekil 1.) yer alan A noktasından temsili bir D noktasına ve tersine cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinin toplumsal boyutta farklı yansımalara sahip olabileceği muhtemel görülmektedir. Söz konusu bu yansımaların tespit edilmesi ve görüntülenmesi ise bu araştırmaya özgü bir noktadır.

Bahsedilen tespitlerin gerçekleştirilebilmesi için hem Asya'nın ortasında yaşayan Hakas Türklerinde hem de Türkiye'de yerleşik bulunan Anadolu Türklerinin görüşlerine başvurulmuştur. Araştırma modelimizde yer alan A noktası ile D noktası arasındaki sosyo-kültürel gerçeklik alanında tespit edilmiş olan yansımaların birbirlerine göre farklılık gösterip göstermediklerini ortaya koyabilmek amacıyla anket uygulanmıştır. Bunun için Rusya Federasyonu'na bağlı Hakas topraklarından ve de Türkiye'den 200'er kişilik örneklem seçilmesi öngörülmüştür. Ancak mevcut imkânlar dâhilinde her iki coğrafyadan toplamda 350 kişilik bir örneklem oluşturulabilmiştir. Örneklem seçiminde farklı yaş, cinsiyet, meslek, eğitim ve dinden (Hakas Cumhuriyeti için) kişilerin seçilmesine dikkat edilmiştir.

Bu anket uygulaması üzerinden ulaşılan bulguların değerlendirilmesi ve çözümlenmesinin oldukça önemli çıkarımlar sağladığını ifade etmek mümkündür. Araştırmamız kapsamında gerçekleştirilen anket çalışması neticesinde elde edilen veriler çözümlendiğinde, özellikle ankete katılan Türkler tarafından Şamanlık seçeneği yerine birçok kez batıl inanç veya çoğunlukla gelenek seçeneğinin tercih edildiği görülmüştür. Şu veya bu inanış veya uygulamanın olası geliş kaynağı konusunda görüş bildirirken hem Hakaslar, hem de Türkiye Türklerinin en sık tercih ettikleri seçeneğin gelenek şıkkı olduğu da söylenebilir. Bu tespit ise pekâlâ araştırma kapsamında ele alınan pratik ve inanışların kaynağının tektanrıcı İslam ve Hristiyanlık gibi dinlerin dışında bulunduğunun algılandığına dair açık bir gösterge olarak kabul edilebilir.

Aynı zamanda hem Türkiye Türklerin hem de Hakas Türklerinin anket doldururken uygulama veya inanışların olası kaynağı olarak 4 seçenek halinde verilen şıklar arasında seçimde bulunurlarken batıl inanç yerine daha çok gelenek seçeneğini işaretledikleri gözlemlenmiştir. Bununla birlikte bir önceki bölümde yer alan tablolardan da anlaşılabileceği gibi

özellikle Hakasların gelenek ile birlikte Şamanlık dinini de çeşitli tören ve inanışların geliş kaynağı olarak algıladıklarını görebilmek de olanaklıdır. Bu çıkarımlar ise bir çeşit sosyo-kültürel devamlılık sürecinin Hakasya ile Türkiye topraklarında günümüzde de cereyan ettiğinin ileri sürülmesine uygun bir zemin sunmaktadır.

Bununla birlikte dördüncü bölümde yer alan tablolardan da anlaşılabileceği gibi hem Hakasların hem de Türklerin birçok uygulama ve inanışın olası kaynağı olarak genelde geleneği görürken aynı zamanda özellikle Hakasların durumunda Şamanlık dininin de şu veya bu tören ya da inanışın geliş kaynağı olarak algılandığını da görebilmek olanaklıdır.

Türkiye ve Hakasya topraklarında günümüzde de varlığını sürdüren birçok uygulama ve inanışların kaynakları yukarıda belirtildiği gibi Şamanlık olmasa dahi tek tanrıcı İslam ve Hristiyanlık inanç sistemlerinin de esas itibariyle görülmediği ifade edilebilir. O halde şu veya bu pratik veya inanışın olası kaynağıyla ilgili verilere bakıldığında anket katılımcılarının çoğunlukla İslam ve Hristiyanlık dışında bir seçenek işaretledikleri anlaşılmaktadır. Bu ise bir çeşit sosyo-kültürel devamlılık sürecinin Hakasya ile Türkiye topraklarında günümüzde de cereyan ettiğinin ifade edilmesine uygun bir zemin sunmaktadır.

Araştırma modelimizde de gösterildiği gibi, A ile B noktalarının esasında yalnızca birbirleriyle değil, aynı zamanda her birinin kendi çevresinde bulunan başka birçok noktayla da çok yönlü bir etkileşim süreci içerisinde olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca bu sürece güç ve benzeri etkenler dâhil olduğunda bu etkileşimin vektörleri de doğal olarak değişim gösterebilmektedir.

Aynı zamanda A ve B noktalarının temsil ettiği Hakasya ve Türkiye arasında bir türdeşlikten söz edilmesi de oldukça güç görünmektedir; ancak bu güçlük, bahsedilen sosyo-kültürel devamlılık sürecinde yer alan motifler arasında benzer veya yakın motiflerin/unsurların olamayacağı anlamına da gelmemektedir.

Bununla birlikte anılan iki coğrafyadaki sosyo-kültürel ortamlarda Şamanizm kaynaklı uygulama ve inanışlarla ilgili (farklı oran ve frekanslar dahi olsa) benzerliklerden söz edilebilir.

Kültürün esas olarak donmuş bir olgudan çok dinamik bir süreç olduğu düşünüldüğünde, Hakas bozkırlarıyla Türkiye toprakları arasında karşılaştırma yoluyla takip edilmeye çalışılan sosyo-kültürel süreklilik süreci bağlamında her iki coğrafyada ele alınan inanış ve uygulamaların arasında birtakım farklılıkların görülmesinin doğal olduğu anlaşılacaktır.

Üstelik aradan geçen yüzyıllar, iki toplum arasındaki fiziksel mesafe, yani binlerce kilometrelik uzaklık; her iki toplumun karşılaştıkları ya da temas ettikleri farklı kültürler, farklı inançsal sistemler, farklı iklim şartları ve doğal koşullar gibi etkenler de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu etkenler de hesaba dâhil edildiğinde Türkiye ve Hakasya arasında bu anlamda benzerlikler gözlemlenebilmesinin, esas olarak farklılıkların tespitinden çok daha şaşırtıcı olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim tanınmış Kazak aydını Oljas Süleymenov'un aktardığı bir Kazak atasözünde olduğu gibi, "halk yarım yüzyılda değişir" (Süleymenov 2011: 37). Sovyetler döneminde yasaklanmış yayınlardan *Az i Ya* adlı eserin yazarı olup aynı zamanda dilci ve tarihçi de olan Oljas Süleymenov (Çığ 2008: 108), Kazakistan'ın eski başkenti Almatı'yı buna örnek göstermektedir. Araştırmacı, söz konusu şehirde X. yüzyıla ait kültür tabakasında vazolar bulunurken, daha sonraki arkeolojik tabakada yalnızca savaş ve yıkımlara ait izler bulunduğunu söylemekte ve zamanla yeniden uygarlığın görüldüğünü ifade etmektedir (Süleymenov 2011: 36). Kısaca Oljas Süleymenov bu coğrafyada yerleşik hayatın göçebe yaşamla, göçebeliğin de yerleşik uygarlıkla yer değiştirdiğini ortaya koymaktadır (Süleymenov 2011: 36).

Bunun yanı sıra Süleymenov, Türk halkları arasında hayat tarzına bağlı olarak müziğin de ciddi dönüşümler yaşadığını ifade etmektedir. Ona (Süleymenov 2011: 38-39) göre XVI. yüzyılda yerleşik yaşam tarzına geçen Türklerle XIX. yüzyıla dek konar-göçerliği hayat tarzı olarak koruyan Türklere ait müzik kültüründe büyük farklılıklar mevcuttur.

Burada da görüldüğü gibi zaman içerisinde aynı coğrafyaya ait yaşam tarzlarında köklü değişimler meydana gelebilmektedir. Bunun ise kültürü ne denli derinden sarstığı, ne büyük değişim ve dönüşümlere yol açtığı da tahmin edilebilir. Bu sebeple Hakas Türklerinin yaşadığı coğrafya ile Türkiye Türklerinin yaşadığı topraklar arasında farklılıkların görülmesi tabii bir durum olarak algılanmalıdır. Böyle çoklu farklılıkları gerekçelendiren ve doğrulayan bir ortamda dahi tören ve/ya inanış boyutunda sosyo-kültürel devamlılık sürecinden söz edilmesine imkân sağlayan benzerliklerin var olması ve bunların tespit edilebilmesi ise oldukça mühimdir.

Bu araştırma kapsamında geliştirilen anket çalışmasının sonucunda ortaya çıkan en önemli bulgulardan biri de anketimize katılanların içerisinde Şamanlık dinine mensup %0,0 oranında Türkiye Türkü varken, %5,3 oranında Hakas Türkünün de kendi inançsal kimliğini Şamanlık olarak tanımlamasıdır. 1990'larda Larisa V. Anjiganova öncülüğünde Hakaslar arasında gerçekleştirilen sosyolojik araştırmalarda yaklaşık %30

civarında çıkan Şamanist Hakasların oranının XXI. yüzyılın ilk çeyreğine yaklaşılırken ancak %5,3 civarında tespit edilmiş olması, Şamanlığın Hakas Türklerinin inançsal kimlik tanımlamasındaki yerinin erimekte olduğuna işaret etmekte olabilir. Bununla birlikte anketimiz üzerinden elde edilen bu bulgunun esasında Anjiganova ile Topoeva'nın (2007: 6-15) sözünü ettikleri 2007'de gerçekleştirilen anket çalışmasındaki Şamanist Hakasların %5,9'luk oranıyla önemli ölçüde örtüşmekte olduğu ileri sürülebilir. Bu tespitler ise Hakas Türklerinin tek Allah inancı esaslı Hristiyanlık dininin tebliğ çalışmaları neticesinde Yenisey Kırgızları döneminden beri süren sosyo-kültürel devamlılık süreci açısından ciddi dönüşümler yaşadığını açığa çıkarmaktadır.

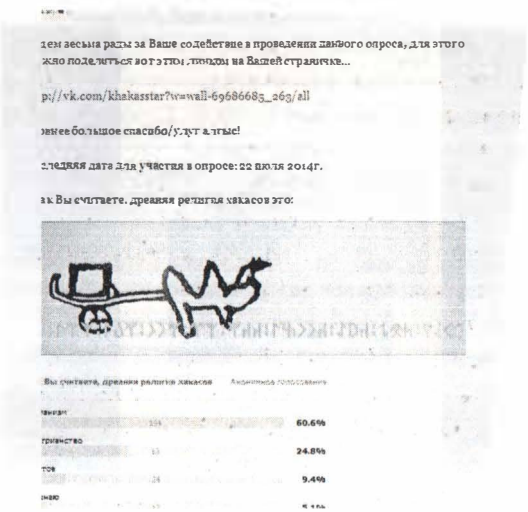
Ayrıca belirtilmelidir ki, gerçekleştirdiğimiz bu anket çalışması sayesinde Hakas Türklerinin eski Türklerin inancı konusundaki görüşleri ilk kez tespit edilmiş ve ortaya konulmuştur. Nitekim bu konuda Şamanizm'i işaret eden Hakas anket katılımcılarının oranının, eski Türklerin inancının Tengricilik olduğunu düşünenlere göre iki kat daha fazla olduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte ilk grubun %54,1'lik oranına karşı eski Türklerin inançsal kimliğini Tengricilik olarak algılayanların oranı olan %22,4'lük bir seviye de esasında küçümsenebilecek bir oran değildir.

İnceleme kapsamında geliştirilen anket formunda yer alan söz konusu soru tam olarak şu şekildedir: "Eski Türklerin dini nedir?" (bkz 48. soru). Bununla birlikte yalnızca anket üzerinden elde edilen birincil verilerle sınırlı kalmamak amacıyla sosyal medya üzerinden de bir araştırma denemesi gerçekleştirilmiştir. Bu konuda 17-22 Temmuz 2014 tarihlerinde *Vkontakte* adlı sosyal medya sitesi üzerinden, anonim yanıtlama olanağı veren ve toplam 259 Hakas Türkünün katıldığı bir çevrimiçi kamuoyu araştırması gerçekleştirilmiş, bu kapsamda katılımcılara şu soru sorulmuştur:

Size göre Hakasların eski dini neydi?

1) Şamanlık
2) Tengricilik
3) Başka
4) Bilmem

Tablo 101. Hakasların Eski Dini Neydi?



Yukarıdaki tabloda da görülebileceği gibi Hakasların bu konudaki yanıtları şu biçimde vuku bulmuştur: katılımcıların %60,6'sı (154 kişi) eski dinin Şamanlık olduğunu düşündüğünü ifade ederken, %24,8'lik bir oran da Hakasların kadim inanç sisteminin Tengricilik olduğunu belirtmiştir.

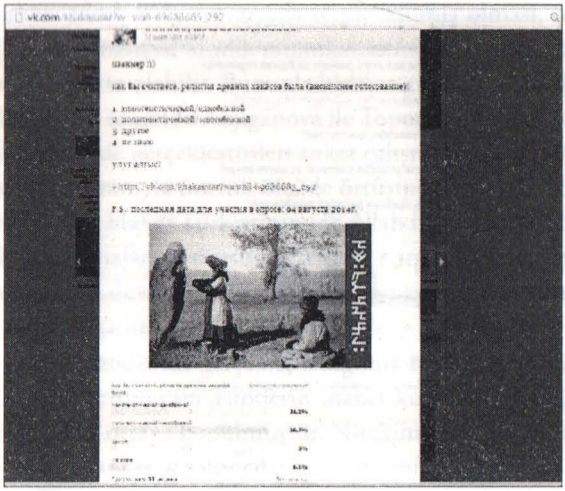
Esasında bu verilerin anket yoluyla ulaşılan verilerden büyük bir farklılık arz ettiği söylenememektedir. Nitekim anketteki sorulara ilişkin olarak Hakasların %22,4'ü eski dinin Tengricilik olduğunu, %54,1'i de eski inanç sisteminin Şamanlık olduğunu ifade etmiştir (bkz. Tablo 48).

Eski Türklerin dininin çok tanrıcı mı yoksa tektanrıcı mı olduğuna ilişkin soru da ankette yer alan en önemli sorulardan biridir. Bu sebeple anket üzerinden ulaşılan verilerle yetinilmeyerek bir kez daha *Vkontakte* adlı sosyal medya sitesi üzerinden bu kez 22 Temmuz – 04 Ağustos 2014 tarihleri arasında aşağıdaki araştırma gerçekleştirilmiştir.

Hakasların katıldığı bir internet grubu dâhilinde katılımcılara anonim bir biçimde yanıtlayabilecekleri çevrimiçi formatta şu soru sorulmuştur: Sizce eski Hakasların dini nasıldı?

1) Tektanrıcı/Monoteistik
2) Çoktanrıcı/Politeistik
3) Başka
4) Bilmem

Tablo 102. Eski Hakasların Dini Nasıldı?

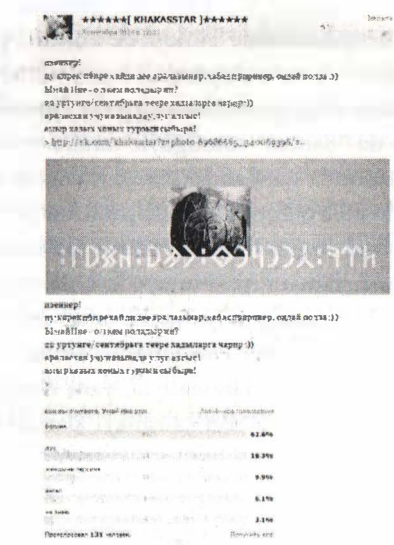


Söz konusu bu uygulamaya 22.07.2014 ile 04.08.2014 tarihleri arasında toplam 33 kişi katılmış ve şu sonuçlar elde edilmiştir: Eski Hakasların dininin tektanrıcı olduğunu düşünenlerin oranı %24,2 iken, eski dinin çoktanrıcı olduğunu düşünen Hakasların oranı %66,7 olarak vuku bulmuştur. Söz konusu bu oranların da anket çalışması yoluyla ulaşılmış olan oranlardan pek de farklı olmadıkları ifade edilebilir. Nitekim 47. soruya verilen yanıtlar neticesinde elde edilen istatistiki verilere bakıldığında Hakasların eski dininin tektanrıcı olduğunu düşünenlerin oranının %18,8, çoktanrıcı olduğunu düşünenlerinkinin ise %50,6 olduğu ortaya çıkmıştır (bkz. 47. soru).

Aynı biçimde ankette 95. madde olarak yer alan "Umay Ana nedir?" sorusu da yine *Vkontakte* adlı sosyal medya sitesi üzerinden test edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla 07-22 Eylül 2014 tarihleri arasında Hakaslara şu soru yöneltilmiştir: Size göre Umay Ana aşağıdakilerden hangisidir?

1) Tanrıça
2) Ruh
3) Kadın kahraman
4) Melek
5) Bilmem

Tablo 103. Hakaslara Yönelik Olarak Sorulan Umay Ana Nedir?



Anket çalışmasında 95. madde olarak yer alan "Umay Ana nedir?" sorusu kapsamında ankete katılan Hakasların %51,8'inin Umay'ı sunulan yanıt seçenekleri ışığında "ana karnındaki çocuğu koruyan bir ruh, yeni doğan bebeklerle lohusa kadının koruyucusu olan tanrıça, kutsal bir güç" olarak düşündükleri görülmektedir. Aynı biçimde ankete katılan Hakasların %8,2'si Umay Ana'yı bir melek olarak görürken, %1,2'sinin ise Umay Ana'yı kahraman bir kadın olarak düşündükleri anlaşılmaktadır.

Buna karşın, *Vkontakte* adlı sosyal medya sitesi üzerinden gerçekleştirdiğimiz anonim oylama sonuçlarının çok daha net olduğu ifade edilebilir. Nitekim toplam 131 Hakasın katıldığı söz konusu bu araştırmaya göre Umay Ana'yı bir tanrıça olarak gören Hakasların oranı 22.09.2014 günü sabahı itibariyle %62,6, bir ruh olarak görenlerin oranı %18,3, bir kadın kahraman olarak algılayanların oranı %9,9, bir melek olduğunu düşünenlerin oranı ise %6,1 olarak tespit edilmiştir. Buradan da anlaşılabileceği üzere bahsi geçen sosyal medya sitesi üzerinden yapılan araştırmanın sonuçlarıyla anket yoluyla ulaşılan sonuçların esas itibariyle pek farklı olmadığı ileri sürülebilir.

Sosyo-kültürel devamlılık yalnızca inançsal formatta değil, zaman zaman bu formatın dışında da varlığını sürdürebilmektedir. Buna örnek olarak ise Şaman davulunun Hakas Türkçesindeki adı olan ve eski Türkçe-

den gelen "tüür" sözcüğünün günümüz kültür endüstrisinde kültürel referans kaynağı işlevi görmesine ilişkin durumlar gösterilebilir. Aynı şekilde Şaman sözcüğünün de günümüzde Türkiye'de kültürel gönderme olarak sanat endüstrisinde yeni yaratıcı oluşumlara konu olduğu veya ad olarak bu oluşumlarca benimsendiği gözlemlenmektedir. Bunun için arama motorlarında "Kam" ya da "Şaman" sözcüğüyle tarama yapılması yeterlidir. Artan merak doğrultusunda bu alandaki araştırmalarda da fark edilir bir artışın yaşandığı ifade edilebilir. Bu ilgi artışının bir göstergesi de sosyal medyada paylaşılan sözel ve görsel materyallerin niceliğidir.

Türkiye'de halk inançlarına ilişkin ortaya konulan çalışmalar arasında Türkiye coğrafyasını hedef alan araştırmalar saha incelemelerine dayanırken, Orta Asya'daki inançsal geleneklerle olan ortaklıkları işaret eden incelemelerin daha çok literatür taramasıyla, yani ikincil verilerle sınırlı kalmış oldukları gözlemlenmiştir. Bu çalışmayı alandaki benzerlerinden farklı kılan ise Türkiye ile Hakasya arasında cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak Şamanizm'i ele alan ilk sosyolojik araştırma olmasıdır. Başka bir ifadeyle, ilk kez bu çalışmada Türkiye Türkleri ile Güney Sibirya'da yaşayan Hakas Türklerinin geleneksel inanış ve uygulamaları Şamanizm üzerinden ele alınmış ve hem ilgili literatür taraması, hem de anket yoluyla elde edilen bulgular ışığında karşılaştırılmıştır.

Bu noktada ayrıca Türkiye'de Kamlık inanç ve kültürüyle alakalandırılabilecek yer adlarının oldukça fazla sayıda bulunduğunun da belirtilmesi yerinde olacaktır. Söz gelimi Türkiye'de Kaman, Kami, Kamana, Kamlık, Şaman gibi adlara sahip olan çok sayıda yerleşim yeri mevcuttur. Bunların bir kısmı günümüzde de varlığını sürdürürken, bir kısmı da ad değişikliğine uğramıştır. Görüldüğü üzere Şaman/Kam adı yalnızca insanlar için kullanılan bir isim değil, aynı zamanda bir coğrafyadan başka bir coğrafyaya hareket ederken taşınabilen ve yeni yurt edinilen topraklarda da yer adı olarak kullanılan bir değerdir.

Yörükan ve İnan'ın da eski Türkleri Şaman dinine mensup olarak tanımladıkları bilinmektedir. Buraya Hikmet Tanyu'ya (1980: 6) göre "Esas Türk dini Şaman dini idi" diyen Yılmaz Öztuna da ilave edilebilir. Bununla birlikte Tanyu, Kafesoğlu, Gömeç gibi sosyal bilimciler eski Türklerin tek tanrıcı olduğunun üzerinde dururlarken doğrudan Sibirya Türklerinin yaşadığı topraklarda saha araştırmalarını yürüten Seroşevskiy, Katanov, Potapov, Klyaştornıy, Butanayev, Anjiganova, Gladışevskiy, Malov, Çoruhlu gibi araştırmacılar da eski Türklerin aslında çoktanrıcı

olduklarını ifade etmektedirler[43]. Buna karşın kimi araştırmacılara göre günümüzde İslam inanç sisteminin Türk dünyasında %90'lık bir oranda başat konuma sahip olduğu belirtilebilir. Araştırma modelimizde de gösterildiği üzere etkileşim yalnızca en yakın noktalar arasında değil, birbirine uzakta kalan noktalar arasında da cereyan etmektedir. Nitekim geleneksel olarak Şamanizm'i oldukça eski dönemlerden beri yaşatan Hakas Türkleri, bir inanç olarak İslamiyet'in kabul edilip edilemeyeceği konusunda fikir edinebilmek için 1990'lı yılların başında Kazan'dan özel olarak bir Müslüman tebligatçı/misyoner davet etmiş; 1999'da ise Hakas aydınları Tümen'de düzenlenen Müslümanlar Forumu'na katılmışlardır. Ancak bu girişimlerin pek etkin sonuçlar vermediği söylenebilir (Butanayev vd. 2008: 601). Halk inancı olarak tanımlanan düzlemde ise Kamlık/Şamanlık inanç sistemini bütün Türk dünyasını kapsayan ortaklığın bir dayanağı olarak görmek olanaklıdır; ancak bu başka araştırmaların konusudur.

Bu çalışmada "Araştırmanın Hipotezleri" altbaşlığı altında iki ana hipoteze yer verilmiştir. Bunlar şu şekilde ifade edilmiştir: H1: Şamanizm kaynaklı uygulama ve inanışlar ile Türklerin bulundukları coğafya arasında ilişki vardır. H2: Şamanizm kaynaklı inanış ve uygulamaların nereden geldiğine dair algı ve bilgi Türklerin yaşadıkları coğrafya ile ilişkilidir. Bu iki ana hipoteze bağlantılı bir biçimde iki alt hipotez de geliştirilmiştir. Bunlar: H3: Dini inancın değiştiği ortamda bir önceki inançsal sistemden kalma tören ve inanışlar varlığını sürdürebilir ve H4: Dini inancın değiştiği bir ortamda bir önceki dinden kaynaklı inanış ve/ya uygulama devam etse bile bunlarla ilgili algı ve bunlara yüklenen anlamda bir değişim söz konusu olabilir.

Bu bağlamda öncelikle her iki coğrafyada da yaşayan ve yaşatılan sosyo-kültürel devamlılık sürecinde benzerliklerle farklılıkların söz konusu olduğu kabul edilmelidir. Böyle bir sonuca varılması doğaldır, çünkü hem güçlü sosyal ve kültürel bağlar bir taraftan ve birbirinden farklı inanç ve kültürlerle temas ve etkileşim sonucu ortaya çıkan başkalaşım veya dönüşümler bir diğer taraftan süreçte yer almaktadır. Dolayısıyla örneklem dâhilinde Hakas ve Türk grubundan anket yoluyla elde edilen veriler arasında kimi konularda anlamlı farklılıklar varken kimi zamanda böyle bir farklılıktan söz etmek güçtür. Aynı tespit Şamanizm kaynaklı inanış ve

43 Eski Türklerin ve günümüz Sibirya Türklerinin inançsal kimlikleri konusundaki araştırmalar genellikle Türkiye Türkolojisinde saha araştırmalarına dayanmadan çoğunlukla "masabaşı" yazılara dayanırken bu konunun güncelliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden Türklerin eskiden ata dini olup günümüzde de Türk coğrafyasında varlığını sürdürmeyi başaran Şamanizm dini üzerine kritik bir çalışmanın Türkologlar tarafından ortaya konulacağı umudundayız.

uygulamaların geliş kaynağı konusundaki algı ve bunlara atfedilen anlam bağlamında Hakas Türkleri ile Türkiye Türkleri arasında çoğu durumda anlamlı farklılıklardan bahsedilebilir. Bu ise Türklerin yaşadığı coğrafya, bu coğrafyada cereyan etmiş ve etmeye devam eden sosyo-kültürel süreçlerle yakından ilgili olabilir. Ancak aynı zamanda bu coğrafya ilişkisini aşabilen durumlar da mevcuttur. Örneğin Türk dili veya Türkiye Türkçesi ile Hakas Türkçesi bunun yaşayan en büyük kanıtı olarak algılanabilir. Türkçe ve Hakasça arasında Şamanizm inanç ve kültürü çerçevesinde kavramsal benzerlikler de bu yönde değerlendirilebilir. Bunların ötesinde ise Hakasya ile Türkiye arasında cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık süreci bağlamında ciddi benzerliklerden de söz edilebilir. Örneğin, araştırma dâhilinde anket katılımcılarına ata ruhlarına saygının önemli olup olmadığı sorulmuştur. Anket sonuçları ise yukarıda anılan soruya Türklerin %83,9, Hakasların da %90'lık bir oranda olumlu yanıt verdiklerini göstermiştir. Aynı zamanda bu ankette katılımcılara mezarlıkları ziyaret etme geleneğinin var olup olmadığı sorulduğunda Türkiye'de %91,7, Hakasya'da ise %89,4 gibi oranlarda olumlu yanıtlar çıkmıştır. Bunlar ise Hakasya ile Türkiye'de başat konumdaki inançsal sistemlerin farklı olmasına rağmen her iki ülkede de insanların atalar kültüne önem atfettiklerini ortaya koymaktadır. Bu ise dini inancın değiştiği ortamda bile bir önceki inançsal sistemden kalma tören ve inanışların varlığını sürdürebileceği ile ilgili hipotezimizin kabul edilmesine yol açmaktadır.

Yukarıdaki hipotezin kabul edilmesine yol açan bir başka bulgu da tarihsel süreçte inançsal kimliklerde ciddi değişimlerin ortaya çıkmış olmasına karşın, her iki coğrafyada da kutsal hayvan motifinin yaşatılıyor olmasıyla ilgilidir. Oranlar sonuç itibariyle Türklerin ve Hakasların farklı hayvan kültlerini yaşattıklarını işaret etmesine rağmen, bu olgunun her iki toplumda anket yoluyla tespit edilmesi ana hipotezimizi doğrular niteliktedir.

Kutsal ağaçlara veya dilek ağaçlarına çaput bağlanması geleneği uygulama boyutunda hem Türkiye hem de Hakasya'da yaşatılmaktadır (bkz. Tablo 52). Söz konusu pratiğin çoğunlukla İslam dışından kaynaklandığını bilen Türkiye Türklerinin esasında Şamanlıktan gelen bu kültürel motifi yaşatmaları yine hipotezimizi teyit etmektedir.

Aynı biçimde hem Türkiye hem de Hakasya'da dağ kültünün yaşatılması dini inancın değiştiği durumda bile bir önceki inanç sistemi olan Şamanizm'den kalma kimi motiflerin ortadan tamamen kalkmayıp yaşatılmaya devam ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Türkiye ve Hakasya'da ankette belirlenen yukarıda değinilen ve değinilmeyen sorular kapsamında benzer veya farklı oranlar ortaya çıkmış olsa da, önemli olan dinsel değişime karşın Şamanizm'den kaynaklanan kimi motiflerin sosyo-kültürel sahada varlığını göreli olarak yaygın veya sınırlı çapta sürdürüyor olmasıdır. Her iki coğrafyadan belirlenen örneklemlerde anket sonucunda aynı soruya ilişkin olarak aralarında anlamlı farklılıkların dahi olduğu yüzdelerin çıkması, Hakasya ve Türkiye'de cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinde Şamanizm'den bir unsur olarak söz edilmesi için olanak tanımaktadır. Bunun dayanağı ise farklı dinsel kimliklere karşın Türkiye ve Hakasya'da Şamanlık motiflerinin tören ve/ya inanış boyutunda mevcudiyetini sürdürmesiyle ilgilidir.

Araştırmanın hipotezlerinden biri olan da şudur: "Dini inancın değiştiği bir ortamda inanış ve bununla ilgili uygulama devam etse bile bunlarla ilgili algı ve bunlara yüklenen anlamda değişim söz konusu olabilir." Bu konuda en iyi örnek nazar inancıyla ilgili soruya verilen yanıtlar olabilir (bkz. Tablo 65). Öyle ki nazara inama oranı hem Türkiye hem de Hakasya'da oldukça yüksek çıkmıştır. Bununla birlikte Hakasya'da bu inanışı Şamanizm ile alakalandıranların oranı %21,2, batıl inançla ilişkilendiren Hakasların oranı %32,4'ü bulurken, Türkiye Türklerinin yaklaşık %40'ı bu inanışın İslamiyet'ten kaynaklandığını ifade etmiştir (bkz. Tablo 65). Anket üzerinden elde edilen bu bulguların analizi araştırmamızın ikinci hipotezinin geçerli olduğunu göstermekte, çünkü hem Türkiye hem de Hakasya'da mevcut olan bu inanışa Türkiye Türkleri ile Hakas Türkleri farklı anlam yüklemekte ve kaynağını farklı algılamaktadırlar.

Burada araştırmanın başlangıcında ortaya konulan hipotezlerin anket uygulaması üzerinden test edilmesi ve bunun sonucunda varılan çıkarımlar üzerinde durulmuştur. Bu işlem ise göstermiştir ki, Şamanlık geçmişinden kaynaklanan kimi pratik ve inanışlar farklı oranlarda da olsa hem Hakas, hem de Türkiye topraklarında varlığını günümüzde dahi sürdürmektedir. Hakaslar için geçerli olan anket sonuçlarının, Güney Sibirya'da yaşayan diğer Türk halkları için de aşağı yukarı geçerli olacağı tahmin edilmektedir. Nitekim Butanayev gibi araştırmacılar da eserlerinde bu benzerlik ve ortaklıklar üzerinde durmaktadırlar. Dolayısıyla gerek bilinçli, gerekse bilinçsiz biçimde yaşatılan kültürde Kamlık inancının Hakasya ile Türkiye arasında cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak işlemeyi sürdürdüğü ifade edilebilir.

Kendisi de Ural-Altay budunlarına mensup Fin-Ugor halklarından olan ünlü Amerikalı toplumbilimci Pitirim Sorokin'in sosyal ve kültürel

hareketlilik kuramına dayanarak ifade etmek gerekirse, araştırma kapsamında ele alınan Şamanizm/Kamlık inanç ve kültürünün, Hakas Türklerinin yaşadığı Güney Sibirya ile Türkiye Türklerinin yaşamını sürdürdükleri Türkiye arasındaki devasa "geometrik mesafe"yi yakın "sosyal ve kültürel mesafe"ye dönüştürme işlevine devam ettiği söylenebilir. Bu ise Şamanizm'in Hakasya ile Türkiye arasında cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru olarak tanımlanmasına elverişli bir zemin sunmaktadır. Burada inanış ve törenlerde anlam değişimleri, biçimsel dönüşümler ve hatta Hakasya'daki Umay Ana'nın Türkiye'de Fatma Ana halinini alması örneğinde olduğu gibi önemli isim kaymaları da göz önünde tutulmaktadır. Hakasya'da insanların dilek ağacına çaput bağlamaları ile Türkiye'de insanların çaput bağlamaları dışsal görüntü itibariyle iki coğrafya arasında sosyo-kültürel devamlılıktan söz edilmesine imkân vermektedir. Bu iki inançsal gelenek arasında bu işlemler esnasında referans alınan inanç sistemlerinin farklı olması bile bu benzerliğin görünmemesine yol açmamaktadır. Dolayısıyla Hakasya ile Türkiye arasında H1 ve H2'de ifade edildiği gibi her iki kültürdeki Şamanizm kaynaklı inanış ve uygulamaların, ayrıca bunların kaynakları konusunda algı ve bilginin coğrafya ile ilişkisi varken, bunu doğrulayan anlamlı farklılıklardan söz edilebilirken ve böyle durumların aslında doğal bir gerçeklik olarak kabul edilebilirken, esasında Şamanizm kökenli bu unsurların varlığını sürdürdüğünden bahsedilebilir. Bu unsurlar zaman zaman coğrafya ve farklı kültür ile dinlerle temas ve etkileşimin ortaya çıkardığı farklılıkları bile aşan derecede büyük benzerlikler arz edebilmektedir. Yukarıda örnek olarak verilen ata kültü bağlamındaki inanış ve uygulamalarla ilgili olarak atalar ruhlarına saygı konusunu ele alan anket ve veriler bunu doğrulamaktadır. Burada şunun da belirtilmesi yararlı olabilir. Her iki coğrafyada atalar kültüyle ilgili inanış ve uygulamaların Şamanizm'in dışından kaynaklandığına ilişkin güçlü bir algıdan söz edilebilir. Aslında böyle bir tablonun bile her iki coğrafyada cereyan eden farklı kültür ve inançların sonucunda ortaya çıktığını ve bu itibarla hipotezlerimizi doğruladığını, yani coğrafyayla ilişkili olduğu ifade edilebilir.

Bir bütün olarak Hakasya ile Türkiye topraklarında mevcut sosyo-kültürel ortamlar Şamanizm kökenli tören ve inanışlar açısından karşılaştırıldığında iki coğrafya arasında sosyo-kültürel devamlılık sürecinden bahsedilebilir. Bununla birlikte Avusturyalı arkeolog Oswald Menghin'in ifade ettiği (Kafesoğlu 2004: 36-37) Ural-Altay veya Turan kavimlerinin oluşturduğu kültür çevresi dikkate alındığında Hakasya'nın bulunduğu topraklardan Anadolu'ya doğru kültürel yayılmadan da söz edilebilir.

Hakasya ve Türkiye'de saf bir Şamanizm'den söz etmek de güçtür. Bunun yerine her iki ülkede Şamanizm kaynaklı inanış ve törenler bağlamında, daha önceki bölümlerde verilen açıklamaları çerçevesinde kültürleşme, senkretizm ve kreolizasyondan bahsedilebilir. Bu biçimde varlığını sürdüren Şamanizm'in yerine getirdiği bu işlevi için, her iki toplumda bireylerin bunun farkında olup olmaması da engel oluşturmamaktadır. Bununla beraber şu da belirtilmelidir. Anket yoluyla elde edilen veriler ışığında bir din olarak Şamanizm'den söz edebildiğimiz Hakasya'dan farklı olarak Türkiye'de Kamlık/Şamanlık esas itibariyle dönüşmüş inanış ve törenler boyutunda mevcuttur.

Sonuç olarak araştırmamızın ışığında birebir aynı biçimde devam eden ya da yüklenen farklı anlamlar eşliğinde varlığını sürdüren Şamanizm inanç sistemi bir din veya kültür olarak ya da tören ve inanışlar boyutunda hem Hakasya hem de Türkiye'de cereyan eden sosyo-kültürel devamlılık sürecinin bir unsuru şeklinde değerlendirilebilir.

Son olarak eski Türk döneminden günümüze dek bir şekilde korunabilmiş olması sebebiyle gözlemlenmesi hala mümkün olan Kamlık/Şamanlık bağlamındaki sosyo-kültürel sürekliliğin, günümüz Hakas topraklarında ve Türkiye coğrafyasında güçlüklerle dolu bir dönemden geçmekte olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Çağdaşlaşma sürecinde geleneksel kültür ve uygulamaların giderek zayıflamaya ve yitmeye yüz tutması, bunun sebeplerinden biri olarak ifade edilebilir. Öte yandan Hakas ve Türkiye topraklarında Şamanizm'e yönelik ilginin artması, sosyal medya üzerinden toplumlararası bireysel temasların önemli ölçüde yaygınlık kazanması, ilgili literatürün çok daha ulaşılabilir bir hal alması gibi gelişmelerin sosyo-kültürel devamlılık süreci bağlamındaki etkileşime yeni bir form kazandırdıkları da belirtilmelidir.

KAYNAKÇA[44]

ABDULKADİROĞLU, Abdulkerim (1987) "Kastamonu'da Dini Folklör veya Dini-Manevi Halk İnançları", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV. Cilt, Gelenek, Görenek ve İnançlar,* Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 86, Ankara: Başbakanlık Basımevi, ss.: 1-18;

ABDULOVA, Ye.A.; Avetnikov, V.N.; Kolovaşçenko, N.V.; Laza, V.D.; Perederiy, S.V.; Sergeyeva, L.A.; Fedorçenko, Ye.N. (2007) *Sotsiologiya dlya studentov vuzov.* Rostov-na-Donu: Feniks Yayıncılık;

ABDURRAHMAN, Varis (2004) "Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerine Bir İnceleme", *Milli Folklor,* Yıl: 16, Sayı: 61, Ankara, ss.: 124-133;

AÇA, Mehmet (2004) "Ortak Türk Kimliğinin Yeniden İnşası / Tanımı ve Türkiye-Azerbaycan-Orta Asya Türk Cumhuriyetleri İlişkileri Bağlamında Türklük Bilimi Araştırmalarının Rolü", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi,* C: VI, S: 1 (Bahar 2004), ss. 27-57;

AÇA, Mustafa (2005) *Balıkesir Yöresi Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamalar (Karşılaştırmalı Bir Bakış),* İstanbul: Kum Saati Yayınevi;

AHUNDOV, Ehliman (1978) *Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri,* (Çev.: S. Tezcan), TDK Yayınları, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi;

AK BARS BANK Resmi İnternet Sitesi [http://www.akbars.ru/] (erişim: 11.11.09/14:45);

AK BARS Buz Hokey Kulübü Resmi İnternet Sitesi [http://www.ak-bars.ru/] (erişim: 11.11.09/14:37);

AKÇALI, Pınar, (2002). "Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin Bağımsızlık Dönemi Temel Sorunlarına Genel Bir Bakış", *Bağımsızlıklarının 10. Yılında Türk Cumhuriyetleri,* (Editörler: Emine Gürsoy-Naskali, Erdal Şahin) SOTA: Research Centre for Turkestan, Azerbaijan, Crimea, Caucasus, and Siberia, Haarlem, Hollanda, ss.:17-33;

AKERTOV, T. A. (2009) «Об этнонимах "хягяс", "хасха" и "кыргыз"» // *журнал "Вестник"* Международного университета Кыргызстана, 2009 год, № 1, с. 10-19;

AKÜN, Ö. Faruk (1985) "Hayatı, Hizmeti ve Eserleri ile Şamseddin Sami"*Temel Türkçe Sözlük (Esasen Şemseddin Sami'nin Kamus-ı Türki'ye dayalı sadeleştirilmiş bir lügat. Red.: Mertol Tulum*), 1. Cildi (A-F), İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, ss.: VII-XX;

ALBAYRAK, Nurettin (2009) *Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* İstanbul: Kapı Yayınları;

ALEKSEYEV, N.A. (1980) *Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири,* Novosibirsk;

ALEKSEYEV, Nikolay A. (1984) *Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования),* (Sorumlu Ed: İlya S. Gurviç), Novosibirsk: "Nauka" Yayıncılığı;

ALEKSEYEV, V.P. (1960) "Краниология хакасов в связи с вопросами их происхождения" // *Труды киргизской археолого-этнографической экспедиции,* Cilt: 4, Moskova;

44 Bu eserde yararlanılan ve önerilen kaynaklar listesi

ALİMJANOVA, A.Ş. (2011) "Ценности и идеалы ислама в пространстве духовного поиска тюрков" *"Жамбыл и эпическое наследие тюркских народов" Материалы международной научно-практической конференции (Алматы, 11-12 апреля/сеуір 2011 г.),* (Главный редактор/General Editor: Prof. Dr. Arystanbek Mukhamediuly), Т. Жургенов атындағы Казак улттык онер академиясы / T.Zhurgenov Kazakh National Academy of Art, Almaty: КазУОА / KazNAA, (ISBN: 978-601-265-064-8), ss.: 70-76;

ALLEN, Francis R. (1971) *Socio-Cultural Dynamics. An Introduction to Social Change.* New York: Macmillan Company;

AL-KAŞGARİ, Mahmud (2005) *Диван лугат ат-турк.* (Arapçadan Rusçaya Çev., Önsöz, Açıklamalar/Notlar: Z.-A.M.Awezova Dizinler: R.Ermers), Almatı: "Dayk-Press" Yayıncılığı;

ALMATI ŞEHRİNİN Resmi İnternet Sitesi, [http://www.almaty.kz/page.php] (erişim: 11.11.09/15:05);

ALPTEKİN, A. Berat (1985) "Fırat Haczasında Tespit Edilen Ağıtların Türk Kültürü İçerisindeki Yeri", *Fırat Havzası II. Folklor ve Etnografya Sempozyumu,* Fırat Üniversitesi, Elazığ, ss.: 7-21;

ALYILMAZ, Cengiz (2003) "Bugut Yazıtı ve Anıt Mezar Külliyesi Üzerine" *Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* Yıl: 2003, Sayı: 13, T.C. Selçuk Üniversitesi Yayınları, ss.: 11-21;

AMANJOLOV, Altay S. (1991) "Ataların Sözleri", *Erdem,*Cilt: 5., Sayı: 15, (Çev.: Mehmet Ölmez), Ankara, ss.: 797-801;

AMZARAKOV, P.B. (2007) "Drevneyşiye predmeti konskoy upryaji na territoriyi Minusinskoy kotlovini.", *Aktualnıye problemi istoriyi Sayano-Altaya i sopredelnih territoriy. Bildiri Kitapçığı.* 2 Cilt. Abakan: Hakas Devlet Üniversitesi Yayıncılığı, ss.: 189-193;

ANADOL, Sinan (2000) "Şaman Türkler. Tuva ve Hakasya", *Atlas dergisi,* Sayı: 82, (Ocak 2000), ss.: 30-52;

ANAR, İhsan Oktay (2009) "Zeytin", *National Geographic Türkiye* dergisi, (Kasım 2009), ss: 80-87;

ANJİGANOVA, L.V. (T.Y.) "Sakralnıye osnovaniya etniçeskoy kultun xakasov" [*Hakasların Etnik Kültürünün Kutsal Temelleri*], (erişim: 12.03.2003) [http://www.gov.khakassia.ru/hist/index9.html];

ANJİGANOVA, L.V. (1997) *Traditsionnoye Mirovozrenniye Hakasov. Opıt rekonstruktsiyi* [*Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi*],Abakan: ROSA Yayınevi;

ANJİGANOVA, L.V., (1998) "Mirovozreniye Hakasov v Kontse XX v. Traditsionnoye i Sovremennoye" [*Hakasların XX.yy'ın Sonunda Dünya Görüşü: Gelşeneksel ve Çağcıl*]. *Rossiya i Hakasiya: 290 Let Sovmestnogo Razvitiya* [*Rusya ve Hakaseli: Ortak gelişmenin 290 Yılı*], Abakan, ss. 173-181;

ANJİGANOVA, L.V., (2000a) "Mentalnoye Prostranstvo Respubliki Hakasiya (K Postanovke Voprosa)" [*Hakas Cumhuriyetinin Mental Alanı (Sorunun Ortaya Konuluşu Üzerine)*], *Respublika Hakasiya Kak Subyekt Rossiyskoy Federatsiyi: Opıt, Problemı, Perspektivı* [*Rusya Federasyonu Üyesi Olarak Hakas Cumhuriyeti: Deneyim, Sorunlar, Perspektifler*], Abakan, ss. 33-42;

ANJİGANOVA, L.V. (2001) "Etniçeskaya Kultura Kak Tselostnost: İstoriko-Evolutsionnıy Analiz " [*Bir Bütünlük Olarak Etnik Kültür: Tarihsel-Evrimsel Çözümleme*] *Sayan-Altay'daki Halkların Dil, Kültür ve Tarihinin Korunma ve Geliştirmesinin Güncel Sorunları konulu Uluslar arası Bilimsel Konferansın Bildiri kitapçığı* (20-23 Eylül 2001), Abakan, ss. 150-162;

ANJİGANOVA, L.V. (2003) "Şamanizm kak religiya", *Religiya i obşçestvo. Materialı Mejvuzovskoy nauçnoy konferentsiyi, Abakan, 16 Kasım 2002,* (Ed.: L.V. Anjiganova), Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi, ss.: 102-106;

ANJİGANOVA, L.V. (2007) *Эволюция мировоззрения хакасов.* Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı;

ANJİGANOVA, L.V. (2007a) "Şamanizm v Hakasiyi: teoretiçeskiye i praktiçeskiye aspektı", *Religiozno-nravstvennoye soznaniye naseleniya Respubliki Hakasiya: problemı i perspektivı razvitiya.* (Editörler Kurulu: V.G. İbragimova, L.V. Anjiganova, N.A. Buharina), Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi, ss.: 15-23;

ANJİGANOVA, L.V. (2007b) "Хакасский шаманизм: традиционное и современное", *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni: Bildiriler. 16-17 Nisan 2007 Hacettepe Üniversitesi Sıhhiye Yerleşkesi.* (Yayına Haz: Ülkü Çelik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türkyılmaz, Mikail Cengiz), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: 7-14;

ANJİGANOVA, L.V. (2007c) "Geleneksel ve Çağdaş Hakas Kamlığı", *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni: Bildiriler. 16-17 Nisan 2007 Hacettepe Üniversitesi Sıhhiye Yerleşkesi.* (Rusçadan Çev: Timur B. Davletov), (Yayına Haz: Ülkü Çelik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türkyılmaz, Mikail Cengiz), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: 15-22;

ANJİGANOVA, L.V. ve TOPOYEVA, M.V (2007) "Religioznaya situatsiya v Respublike Hakasia", *Religiozno-nravstvennoye soznaniye naseleniya Respubliki Hakasiya: problemı i perspektivı razvitiya.* (Editörler Kurulu: V.G. İbragimova, L.V. Anjiganova, N.A. Buharina), Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi, ss.: 6-15;

ANKARASPOR A.Ş. Resmi İnternet Sitesi [http://www.ankaraspor.com.tr/] (erişim: 11.11.09/15:07);

ANTONOV, N.K. (1971) *Материалы по исторической лексике якутского языка.* Yakutsk: Yakut Kitap Yayıncılığı;

ANZERLİOĞLU, Yonca (1999) "İçAsya'da Nesturilik", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar*, Cilt 1, Sayı 1, (Bahar), ss.: 113-132;

ARAPOV, A.V. (2005) "Проблема правления султана Халила и Казан-хана в реконструкции чагатайской истории в 1330–1340-е гг." // *Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов. Археология, история, этнология, культура. Мат-лы междунар. науч. конф.*: St. Petersburg;

ARAZ, Rıfat (1995) *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği.* Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları;

«ARIADA-AKPARS», Официальный сайт хоккейного клуба [www.ariada-akpars.ru/] (erişim: 19.04.10/17:02);

ARİSTOV, N.A. (1896) "Заметки об этническом составе тюркских племён и народностей", *Живая старина*, Yıl: 6, Sayı: III ve IV, ss.: 277-456;

ARİSTOV, N.A. (1900) "Этнические отношения на Памире и в прилегающих странах по древним, преимущественно китайским историческим известиям.", *Русский Антропологический* журнал, Yıl: 1900, Sayı: 3, Moskova;

ARSLAN, Ahmet Ali (2007) "Orta Asya Türk ve Amerika Kızılderili Şamanlarının Giysileri", *Yaşayan eski Türk İnançları Bilgi Şöleni: Bildiriler,* (16-17 Nisan 2007, Hacettepe Üniversitesi Sıhhiye Yerleşkesi), (Yayına Haz.: Ülkü Çevik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türkyılmaz, Mikail Cengiz), Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü ile TÜRKSOY Yayını, ss.: 51-81;

ARSLAN, Muhammet (2007) "Anadolu'da Dış Yan Yüzleri Tezyin Edilmiş Tek Taçkapı Örneği : Yakutiye Medresesi Taçkapısı", *Serhat Kültür Dergisi*, Yıl: 5, (Eylül-Ekim 2007), İstanbul, ss.: 20-23;

ARSLAN, Ahmet Ali (2011) *Kızılderili ve Türk Şamanizmi*, Ankara: Berikan Yayınevi;

ARZYUTOV, D. (2008) "Altaiskie missionery: rol' lichnosti v istorii traditsionnykh soobshchestv", *Radlovskii Sbornik*, St. Petersburg: MAE RAN, ss.: 19-29;

ASLAN, (Sımha) Cahit (1992) *Sosyo-Kültürel Değişim ve Kuzey Kafkasyalılar.* Adana: Özden Matbaası;

ASLAN, Cahit (1999) "Türkiye Çerkeslerinde Sosyo-Kültürel Değişme" *Türkiye Çerkeslerinde Sosyo-Kültürel Değişme.* Ankara: Kaf Der Yayınları, ss.: 25-32;

ASLANTÜRK, Zeki; Amman, M.T. (1999) *Sosyoloji. Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler.*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayl.;

ASOÇAKOVA, V.N. (2016) "Хакасия в орбите миссионерской деятельности Алтайской духовной миссии" [DOI: 10.18454/IRJ.2016.54.027] // *Международный научно-исследовательский журнал*, № 12 (54), Bölüm: 2, (Aralık 2016), Ekaterinburg, ss.: 98-100;

ATASOY, Fahri (2007) "Prof.Dr.M.Cihat Özönder: Hayat Hikayesi, Sosyolojik Görüşleri ve Çalışmaları", *Türkiyat Araştırmaları* dergisi, Yıl: 4, Sayı: 6, (Bahar), ss.: 9-27;

ATSIZ, H.N. (1952) "Veda" *Orkun Haftalık Türkçü Dergisi*, Sayı: 68, 18 Ocak 1952, İstanbul, ss.: 2-7;

ATSIZ, Nihal Hüseyin (1990) *Türk Tarihinde Meseleler.* İstanbul: Baysan Basım ve Yayın Sanayii A.Ş.;

ATSIZ, H.N. (1997) *Türk Edebiyatı Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul: İrfan Yayınları;

ATSIZ, Nihal Hüseyin (2016) *Türk Ülküsü.* 12. Baskı, İstanbul: İrfan Yayıncılık;

AVCIOĞLU, Doğan (1996) *Türklerin Tarihi.* Beşinci Kitap, İstanbul: Tekin Yayınevi;

AYDIN, Erhan (2018) *Uygur Yazıtları.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

AYVERDİ, İlhan (2010) *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük.* (Redaksiyon-Etimoloji: Prof. Dr. Ahmet Topaloğlu), 1. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Lugatı Yayınevi;

AZERBAYCAN DİLİNİN İZAHLI LÜĞƏTİ (ADİL) (2006) (Baş Redaktör: Alihaydar Orucov, Yayına Hazırlayan: Ağamusa Ahundov, Derleyenler: Alihaydar Orucov, Bahruz Abdullayev, Nargiz Rahimzade), IV. Cilt, Bakü: Şark-Garp Yayınevi;

AZERBAYCANCA-RUSÇA LÜGET (ARL) (2006a) (Haz.: Prof. M.T.Tağıyev vd.), 4. Cilt, Bakü: Şerk-Qerb Yayıncılığı;

AZERBAYCANCA-RUSÇA LÜGET (ARL) (2006) (Haz.: Prof. M.T.Tağıyev vd.), 1. Cilt, Bakü: Şerk-Qerb Yayıncılığı;

AZERBAYCANCA-RUSÇA LÜGET (ARL) (2006a) (Haz.: Prof. M.T.Tağıyev vd.), 4. Cilt, Bakü: Şerk-Qerb Yayıncılığı;

AZİZİ, Najiba Ziyayi (2009) *Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma.* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Erdem), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü;

BABAYAR, Gaybullah (2007) *Köktürk Kağanlığı Sikkeleri Kataloğu. The Calatologue of the Coins of Turkic Qaghanate*, Ankara: TİKA Yayınları;

BABINGER, Franz (1996) "Anadolu'da İslâmiyet - İslâm Tedkikatının Yeni Yolları" Babinger, F., Köprülü, F. (1996) *Anadolu'da İslamiyet.* (Çev: Ragıp Hulusi, Yayına Haz: Dr. Mehmet Kanar), İstanbul: İnsan Yayınları, ss.: 11-37;

BADER, O.N. (1975) "Палеолитическая гравировка из Индигирского Заполярья" *Археология Северной и Центральной Азии.* (Sorumlu Editörler: A.P. Okladnikov, A.P. Derevyanko), Novosibirsk: Nauka Yayınevi Sibirya Bölümü, ss.: 30-33;

BADMAYEV, A.V., Adıgbay, Ç.O., Manşeyev, D. (2013) "Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность." *Религиозные организации Сибири : хрестоматия.* (Der: P.K. Daşkovskiy, E.V. Şelepova), Barnaul: Altay Devlet Üniversitesi Yayınevi, ss.: 88-117;

BAĞ, Yaşar (1999) "Çerkes Kimliği" *Türkiye Çerkeslerinde Sosyo-Kültürel Değişme.* Ankara: Kaf'Der Yayınları, ss.: 5-23;

BAĞIŞKAN, Tuncer (2004) "Kıbrıs'ın Uzak ve Yakın Geçmişinde Model Adaklara Dayalı İnanç ve Uygulamaları", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri (23-27 Eylül 2002, Mersin),* Ankara: Ekip Grafik, ss.: 189-226;

BALLINGER S.W., Schurr T.O., Torroni A. et al. (Ballinger vd.) (1992) "Southeast Asian mitochondrial DNA analysis reveals genetic continuity of ancient mongoloid migrations" // *Genetics.* (1992. V.130), ss.:139-152;

BALZER, Marjorie Mandelstam (1992) "The Struggle Against Shamans: A Comparison of Alaska and Yakutia", *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii,* (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, s.: 18;

BAJ, Jabagi (1969) *Çerkesya'da Sosyal Yaşayış ve Adetler.* Ankara: Fon Matbaacılık;

BANZAROV, Dorji (1891) *Çernaya vera ili şamanstvo u mongolovi drugiye statyi Dorji Banzarova,* (Editör: G.N.Potanin), St. Petersburg: İmparatorluk Bilimler Akademisi Matbaası;

BANZAROV, Dorji (1955) *Собрание сочинений.* Moskova;

BANZAROV, Dorji (1846) "Черная аера или шаманство у монголов", *Ученые Записки Императорского Казанского Университета,* Книжка III, Kazan, ss.: 53-120;

BARDAKÇI, Murat (2005) "Din Birleştirici Unsursa Osmanlı İmparatorluğu Neden Battı?", *Hürriyet* gazetesi, Yıl: 57, Sayı: 20772, 11 Aralık 2005, s.: 18;

BARTHOLD, Vasiliy V. (1975) *Orta Asya Türk Hakkında Tarihi Dersleri.* (Yayına Haz.: K.Y. Kopraman, İ.Aka), Ankara;

BARTHOLD, V.V. (1992) "B.Y. Vladimirtsov, Çingis-Han" V.Y.Vladimirtsov'da (1992) *Çingis Han,* Gorno-Altaysk: Ak Çeçek Yayıncılık, ss.: 106-116;

BARTHOLD, V.V. (1996) "Kirgizi" [*Kırgızlar*], *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografiya* [*Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografya*] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayc., Bişkek, ss.: 68-134;

BARTHOLD, Vasiliy V. (2004) *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri.* (Yayına Haz.: Hüseyin Dağ), Ankara: Çağlar Yayl.;

BARUTCU, F. Sema (1981) "Çankırı Folklorunda Yaşayan Şamanizm Unsurları Üzerine Görüşler" *Milli Kültür Dergisi, 3/2,* Temmuz 1981, ss.: 48-49;

BARUTCU, F. Sema (1982) "Çankırı Folklorunda Yaşayan Şamanizm Unsurları Üzerine Görüşler: Eski Türk İnanç Sisteminde Ağaç Kültü ve Çankırı'daki İzleri" *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi,* Sayı: 16, Şubat 1982, ss.: 155-162;

BARUTÇU, F. Sema (1992) "Orhonskiye Pamyatniki i Türkskoye Tengrianstvo" [*Orhon Anıtları ve Türk Tengriciliği*], *Şamanizm Kak Religiya: Genezis, Rekonstruktsiya, Traditsiyi.* Uluslararası Bilimsel Konferans Bildiriler Özetleri. 15-22 Ağustos 1992, Yakut Devlet Üniversitesi Yayc., Yakutsk, s.: 20;

BARUTÇU-ÖZÖNDER, F. Sema (2002) "Türk Dilinin Tarihi Dönemleri Üzerine Birkaç Söz", *Türkbilig Türkoloji Araştırmaları,* (2002/3), Ankara, ss.: 203-210;

BASILOV, Vladimir (1997), "Chosen by the spirits", In: Marjorie Mandelstam Balzer (ed.) *Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia, A North Castle Book*, New York: M.E. Sharp;

BASKAKOV, N.A. (Ed.) (1956) *Русско-ногайский словарь*. Moskova: Yabancı ve Milli Sözlükler Devlet Yayınevi;

BASKAKOV, N.A., Garnyev, B.A., Hamzayev, M.Ya. (Baş Redaktörler) (1968) *Türkmençe-Rusça Sözlük*. (Derleyenler: K. Aksakov, S. Altayev, H. Gafurova, A. Kuliyev, V. Meskutov, S. Muradova, Ya. Tekeyev, M. Hamzayev, M. Hocamkuliyev), Moskova: Sovetskaya Entsiklopediya Neşriyatı;

BAŞKORTSA-RUSSA hÜZLEK (B.R.h.) (1958) (Derleyenler: K.Z.Ahmerov, T.G.Baişev, A.M.Bikmurzin, U.M.Kayumova, B.S.Sayargaleyev, R.N.Teregulova), Moskova: Yabancı ve Milli Sözlükler Devlet Yayınevi;

BAŞKORTSA-RUSSA hÜZLEK (B.R.h.) (1996) (Sorumlu Redaktör: Z.G.Uraksin), Moskova: "Russkiy Yazık", "Digora" Yayınevi;

BAŞKORT TELENEÑ hÜZLEGE (B.T.h.) (1993) (Yazanlar: İ.M.Agişev, A.G.Biişev, G.D.Zaynullina, Z.K.İşmuhametov, T.H.Kusimova, Z.G.Uraksin, U.M.Yarullina), Cilt II., Rusya Bilimler Akademisi Ural Bölümü Başkurt Bilimsel Merkezi Tarih, Dil ve Edebiyat Enstitüsü, Moskova: "Russkiy Yazık" Yayınevi;

BAYAT, Fuzuli (2005) *Mitolojiye Giriş*, Çorum: KaraM Yayınları;

BAYAT, Fuzuli (2006) *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, İstanbul: Ötüken Yayınları;

BAYAT, Fuzuli (2006) "Türk Mitolojisinde Dağ Kültü." *Folklor/Edebiyat* dergisi, Cilt: 12, Sayı: 46, (2006/2) ss.: 47-60;

BAYAT, Fuzuli (2010) "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın Şamanlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 13, Yıl: 2010, ss.: 44-51;

BAYKARA, Tuncer (2002) "Türklüğün En Eski Zamanları", *Genel Türk Tarihi*. (Ed: Hasan Celal Güzel, Prof. Dr. Ali Birinci) Cilt: 1, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss.: 345-396;

BAYAZİTOVA, Flyora (1995) *Tatar Halkının Bayram hem Könküreş Yolaları*, Kazan;

BAYAZİTOVA, Flyora (1997) *Keraşenner: Tel Üzençaleklare Ham Yola İcadı*, Kazan;

BAYTANAYEV, B.A. (1992) "Nevruz, Kaynak ve Adetler" *Nauruz (Tarihi, Etnografik Kaynakları)*, Çimkent;

BAZYLKHAN, Napil (2005) "'Türik' jeñe 'bitik' atauına kıskaşa şolu", *Kazakstan tarihi turalı türkī derektemelerī*. Cilt: II, Almatı: Dayk-Press; BAYTUR, Enver (1992a) *Kırgız Tarihinin Leksiyaları*, Cilt: 1, Bişkek;

BAYTUR, Enver (1992b) *Kırgız Tarihinin Leksiyaları*, Cilt: 2, Bişkek;

BEDÜROV, Brontoy Y. (1990) "Светолобы Алтая" // *Памятное завещание. Алтайская дореволюционная проза*. Gorno-Altaysk, 1990. ss.: 3-42;

BEDÜROV, Brontoy (1992) "K urokam Evraziystva" V.Y.Vladimirtsov'da (1992) *Çingis Han*, Gorno-Altaysk: Ak Çeçek Yayıncılık, ss.: 117-130;

BEDÜROV, Brontoy Y. (2007) *Slovo ob Altaye*, IV. Cilt, Gorno-Altaysk: "Üç-Sümer - Beluha" Kitap Yayıncılığı;

BELLAH, R.N. (1969) "Religious Evolution", *Sociology of Religion. Selected Readings*. Ed. by Roland Robertson, Penguin Books Ltd. ss.: 262-292;

BELLİ, Oktay (2003) *Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller. Stone Balbals and Statues in Human Form in Kirghizistan*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları;

BEKTAYEV, K. (1995) *Большой казахско-русский русско-казахский словарь*. Almatı: Kazakistan Devlet Dili Geliştirme Projesi Yayınları;

BERNŞTAM, A.N. (1951) *Очерк истории гуннов*, Leningrad;

BERNŞTAM, A.N. (1996) "Slojeniye Kırgızskoy Narodnosti" [*Kırgız Halkının Oluşumu*], *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografya* [*Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografya*] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayc., Bişkek, ss.: 135-165;

BERRY, Brewton ve Tischler, Henry (1978) *Rice and Ethnic Relations* (4. Baskı). Boston: Houghton Mifflin Comp.;

BEZERTİNOV, R.N. (2000) *Tengrianstvo – Religiya Türkov i Mongolov* [*Türklerin ve Moğolların Dini Tengricilik*], Naberejnıye Çelnı: Ayaz Yayc.,;

BEZERTİNOV, R.N. (2004) *Тэнгрианство – религия тюрков и монголов*, 2. Baskı, Kazan: Slovo Yayınevi;

BEZERTİNOV, R.N. (2006) *Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство»*, Ders Kitabı, Kazan: "Şkola" Yayınevi;

BEZSONOV, P.A. (1885) *Мнимый «Туранизм» русских. К вопросу об инородцах в России.* Moskova: Moskova Üniversitesi İmparatorluk Rusya Tarihi ve Kadimlikler Cemiyeti Yayınları, (Petr A. Bessonov);

BEYDİLİ, Celal (2005) *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük* (Çev.: Eren Ercan; Edit: Hayrettin İvgin, ss: 5-7; Önsöz: Özkul Çobanoğlu, ss.: 9-12), 1. Baskı, Ankara: Yurt Kitap-Yayın;

BIGGS, Robert D. (2008) "Giriş", *Gılgamış Destanı*, (Haz.: Danny P. Jackson, Çev.: Ahmet Antmen), 2. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınevi, ss.: XI-XIX;

BİBLİYA. Knigi svyaşçennogo pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta. (İncil, Eski ve Yeni Ahit) (Y.Y.Y.), Finlandiya'da basılmıştır;

BİÇURİN, N.Y. (1950) *Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена.* Cilt I., Moskova-Leningrad;

BİÇURİN, N.Y. (1996) "Sobraniye svedeniy o narodah, obitavşih v Sredney Aziyi v drevniye vremena" [*Orta Asya'da Eski Zamanlarda Yaşayan Halklar Hakkında Bilgi Külliyatı*]. (C.: I, Moskova-St.Petersburg), *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografya* [*Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografya*] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayc., Bişkek, ss.: 9-15;

BİR, Ali Atıf (Editör); Kazım ÖZDAMAR, Yavuz ODABAŞI, Yaşar HOŞCAN, Gönül KIRCAALİ-İFTAR, Ahmet ÖZMEN, Yıldız UZUNER (Bir vd.) (1999) *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları;

BİYOGRAFİ.NET Baybars [http://www.biyografi.net/kisiayrinti.asp?kisiid=3077] (erişim: 07.05.07/09:02);

BOGORAZ-TAN, V.G. (2009) "Из наследия проф. В.Г. Богораза-Тана. Планы двух лекций" // Jerebina, Tatyana (2009) *Сибирский шаманизм: этнокультурный атлас*, St. Petersburg: "Amfora" Yayınevi, ss.: 504-511;

BOKOVENKO, N.A. (1996) "Проблема реконструкции религиозных систем номадов Центральной Азии в скифскую эпоху" *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху.* (Sorumlu Ed: A.Y. Alekseyev, N.A. Bokóvenko, V.Y. Zuyev, V.A. Semónov), St. Petersburg: Skifo-Sibirika Projekt, ss.: 39-42;

BOLŞOY AKADEMİÇESKİY MONGOLSKO-RUSSKİY SLOVAR (BAMRS) (2001-2002), Cilt: III, (Sorumlu Ed: G. Pürbeyev), Moskova: Academia Yayınevi;

BOLŞOY SOVREMENNIY RUSSKO-MONGOLSKİY – MONGOLSKO-RUSSKİY SLOVAR (BSRMMRS) (2006) (Derleyen: Y.Kruçkin), Moskova: AST "Vostok-Zapad" Yayınevi;

BOLCHAZY, Ladislaus J. (2008) "Yayıncının Önsözü", *Gılgamış Destanı,* (Haz.: Danny P. Jackson, Çev.: Ahmet Antmen), 2. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınevi, ss.: IX-X;

BORATAV, P. Naili (1984) *100 Soruda Türk Folkloru.* İstanbul: Gerçek Yayınevi;

BORGOYAKOVA, Tamara G., (2000) "Sotsialnıy Status i Funktsionirovaniye Hakasskogo Yazıka" [*Hakas Dilinin Sosyal Statüsü ve İşlevselliği*] Cumhuriyet çapında düzenlenen "Rusya Federasyonunun Bir Üyesi Olarak Hakas Cumhuriyeti: Deneyim, Sorun ve Perspektifler" konulu Birinci bilim ve uygulama konferansında sunulan bildiriler kitabı, Abakan, ss. 16-24;

BORGOYAKOVA, T.G. (Srml. Ed.); Anjiganova, L.V. (Srml. Editör Yrd.); Kuzmin, V.A.; Pataçakova, L.M.; Popov, V.İ.; Saybarakov, N.İ.; Ugdıjekov, S.A. (Srml. Sekr.) (2000) *Respublika Hakasiya kak subyekt Rossiyskoy Federatsiyi: opıt, problemı, perspektivı* [*Rusya Federasyonu'nun Bir Süjesi Olarak: Hakas Cumhuriyeti: Deneyim, Sorunlar, Perspektifler*], Abakan;

BORGOYAKOVA, T.G. (Srml. Ed.), Pobızakova, Y.K., Çaptıkova, A.A., Kujakova, Y.P., Raykova, V.Y., Çertkova, M.S. (2005) Развитие языков и культур коренных народов Сибири в ус-ловиях изменяющейся России материалы Международной научной конфереиции 22–24 сентября 2005 года; Abakan: N.F.Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayıncılığı;

BORİSKOVSKİY, P.İ. (Sorumlu Ed.) (1984) *Палеолит СССР. // Археология СССР,* Cilt: 5, (Genel Editörlük ve Baş Editörlük: SSCB Bilimler Akademisi Üyesi B.A. Rıbakov), Moskova: Nauka Yayınevi;

BORKO, T.İ. (2004) *Шаманизм: От архаических верований к религиозному культу.* Yekaterinburg: Bank Kulturnoy İnformatsiyi Yayınevi;

BOYCE, M. (Бойс, M.) (1994) *Зороастрийцы. Верования и обычаи.* (пер. И.М.Стеблин-Каменского), 3. Baskı, St. Petersburg;

BOZKURT, Fuat (1995) *Türklerin Dini,* 1. Basım, İstanbul: Cem Yayınevi;

Britannica Concise Encyclopedia (erişim: 16.05.05/12:16) [http://www.britannica.com/ebc/article?tocId=9378387&query=shaman&ct=];

BROCKELMANN, C. (1964) *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, Ankara;

BROMLEY, Yulian V.; Podolnıy, Roman G. (1990) *Çeloveçestvo – eto narodı* [*İnsanlık, Halklardır*], Moskova: "Mısl" Yayc.,;

BROOK, Kevin Alan (2006) *The Jews of Khazaria.* 2nd Ed., Rowman & Littlefield Publishers, Inc.;

BRUSİLOVSKİY, D.A. (2012) "Шаманизм народов Цеитральной Азии и Сибири" // *Вестник КРСУ.* Cilt: 12, Sayı: 3, ss.: 135-137;

BUCKLEY, Walter (1967) *Sociology and Modern Systems Theory.* New Jersey: Prentice-Hall, Inc.;

BUDAYEV, N. "Западные тюрки в странах Востока", 2007, (http://buday.narod.ru/index.html) (erişim: 04.06.2011/00:03);

BUJİLOVA, A.P. (2009) "Население эпохи мезолита иа севере Европы (проблемы адаптации)" // *Микроэволюционные процессы в человеческих популяциях.* (Отв. ред. А.В.Громов, В.И.Хартанович), St. Petersburg: Rusya Bilimler Akademisi MAE (Kuntskamera), ss.: 57-74;

BURHANOV, K.N. (genel redaktör), (2000). *Ekstremizm v Sentralnoy Aziyi*, Almatı: İnstitut Rossii i Kitaya Yayınları;

BURNAKOV, V.A. (2011) "Путешествие к Адам-Хану: камлание хакасского шамана Туда Юктешева" *Вестник НГУ. Серия: История, филология.* Cilt: 10, Sayı: 3, Novosibirsk, ss.: 236-244;

BURYATSKO-RUSSKİY SLOVAR (BRS) (2008) (Derleyenler: L.D. Şagdarov, K.M. Çeremisov), Cilt: II, Ulan-Ude: Respublikanskaya Tipografiya;

BUTANAYEV, Viktor Ya. (1984) «Культ богини Умай у хакасов.» // *Этнография народов Сибири*, Novosibirsk, ss.: 93-105;

BUTANAYEV, V.Ya. (1992) "Obryad İzgnaniya "Çörnoy Duşi" v Stranu Mertvıh u Hakasov" [*Hakaslarda "Kara Tin"in Ölüler Ülkesine Sürülmesi Ayını*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, ss.: 78;

BUTANAYEV, Viktor Ya. (1994) *Xooray Söökterī paza Pïçïkkė Kïrceñ Öbekelerī. Proishojdeniye Hakasskih Rodov i Familiy*, Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Etnografya Laboratuvarı Yayınları;

BUTANAYEV, Viktor Ya. (1995) *Tolı Xooraydağı Çir-Suğ Attarı. Toponimiçeskiy Slovar Hakassko-Minusinskogo Kraya*, Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi;

BUTANAYEV, Viktor Ya. (1998) *Etniçeskaya kultura hakasov* [*Hakasların Etnik Kültürü*], Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi;

BUTANAYEV, Viktor Ya. (1999) *Hakas-Orıs Tarhın-Etnografiya Sästīgī / Hakassko-Russkiy İstoriko-Etnograficeskiy Slovar [Hakasça-Rusça Tarihsel-Etnografik Sözlük*], Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı;

BUTANAYEV, Viktor Ya. ve Hudyakov, Yuri S. (2000) *İstoriya Yeniseyskih Kırgızov* [*Yenisey Kırgızlar Tarihi*], Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi;

BUTANAYEV, Viktor Ya.; Butanayeva, İrina İ. (2001) *Hakasskiy istoriçeskiy folklor* [*Hakas Tarihi Folklorü*], Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi;

BUTANAYEV, Viktor Ya. (2002) *Sotsialno-ekonomiçeskaya istoriya Hongoraya (Hakasiyi)* [*Hongoray (Hakas Eli)'nin Sosyo-Ekonomik Tarihi*], Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi;

BUTANAYEV, V. Ya. (2002a) "Hakaslar: Avrasya'da Hakas Kültürünü Yaşatma Çabası" *Stratejik Analiz*,(Söyleşi yapan: Yaşar Kalafat ve Sinan Oğan), C.: 2, S.: 21, (Ocak 2002), ASAM Yayl., Ankara, ss.: 130-132;

BUTANAYEV, Viktor Ya. (2003) *Burhanizm Türkov Sayano-Altaya [Sayan-Altay Türklerinin Burhancılığı*], Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi;

BUTANAYEV, Viktor Ya. (2004) *Stepnıye Zakonı Hongoraya [Hongoray'ın Bozkır Yasaları*], Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi;

BUTANAYEV, Viktor Ya. (2006) *Традиционный шаманизм Хонгорая*, Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi;

BUTANAYEV, Viktor ve Butanayeva, İrina (2008) *Mir hongorskogo (hakasskogo) folklora*. Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi;

BUTANAYEV, V. Ya. (Baş Editör), Anzarakov, P.B., Butanayeva, İ.İ, Burnakov V.A., Burov, V.F., Vernik, A.A., Groşeva, G.V., İvandayev, V.İ., Kırjinakov, A.A., Tutarkova, N.V., Torbostayev, K.M., Hudyakov, Y.S., Şavırkin, O.V. (Butanayev vd.) (2008) *Очерки истории Хакасии (с древнейших времен до современности)*. Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayınevi;

BUTANAYEV, V.Ya. (2011) *Особенности культуры и быта тюрков Саяно-Алтая*, Türk Akademisi Yayınları, Astana: Kantana Press Yayıncılık;

BUTANAYEV, V.Ya. (2011a) *Орыс-хоорай сөстīгī. Русско-хакасский словарь*. Türk Akademisi Yayınları, Petropavlovsk: Poligrafiya Yayınevi;

BUTANAYEV, V.Ya., Monguş, Ç.V. (2012) "Архаические обычаи и обряды саянских тюрков" // Yeremin, Leonid (2012) *Живая связь времен: современная хакасская юрта*. 2. gözden geçirilmiş basım, Abakan: "Palitra" Basımevi, ss.: 86-98;

CAHEN, Claude (1970) "Le Problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane", *Le Shi'isme Imâmite: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Paris: Presses Universitaires de France, ss.: 115-129;

CAFEROĞLU, Ahmet (1968) *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları;

CAFEROĞLU, Ahmet (1988) *Türk Kavimleri*, İkinci Baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi;

CAFEROĞLU, Ahmet (1992) *Karahanlılar Devri Türk Edebiyatı*. Türk Dünyası El Kitabı, 3. Cilt, Ankara;

CAR (Central Asian Review) (1959) *The People of Central Asia: Survival of Religion*, 7 (2), ss.: 109-116;

CAMPBELL, Joseph (1983) *The Way of the Animal Powers*, vol. 1 : *Historical Atlas of World Mythology*. San Francisco: Harper & Row;

CARPINI, Plano (1970) *История монголов*. Moskova;

CELİL, Abdürreşit (2003) "Sarı Uygun Türklerinde Budist İnanç Muhitindeki Şamanizm İnancı", *Avrasya Etüdleri*, Yıl: İlkbahar-Yaz 2003, Sayı: 24, Ankara: TİKA, ss.: 91-123;

CHAMBERS' ENCYCLOPEDIA (1950) "Shamanism", C.: XII., George Newnes Limited, Londra, s.: 454;

CHAGDARSÜRÜNG, Ts., (2004). "Moğolistan Duhalarının Şamanizmi", (Çev. Sibel Bozbeyoğlu), *Türkbilig*, 2004/7, Ankara, ss.: 149-162;

CHOI, Han-Woo (1992) "On the Turkic Shamanic Word *Bögü*", *Altaic Religious Beliefs and Practices, Proceeding of the 33th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference*, Budapeşte, 24-29 Haziran 1990, (Edited by Geza Bethenfalvy, Agnes Birtalan, Alice Sarközi, Judit Vancovics), ss.: 83-87;

CHOI, Han-Woo (2005) "A Study of the Proto-Turkic tor "General", *International Journal for Central Asian Studies*, (ISSN 1226-4490), Volume: 10-1 (2005), The International Association of Central Asian Studies Institute of Asian Culture and Development Yayınları, ss.: 217-222;

CİHANGİR, Erol (2014) "Altay Panteonu Üzerine Tenkidi Bir Yaklaşım" // Harva, Uno (2015) *Altay Panteonu. Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. (Almancadan Tercüme: Ömer Suveren), İstanbul: Doğu Kütüphanesi, ss.: VII-XXVI;

CLAUSON, Sir Gerard (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Londra: Oxford University Press;

CLOTTES, Jean ve Lewis-Williams, David (1998). *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves*, New York: Abrams;

COHEN, Robin (2007) "Creolization", *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. (Ed. by George Ritzer), Blackwell Publishing Ltd., ss.: 817-818;

COLE, Fay-Cooper (1926) Book Review, *The American Journal of Sociology* dergisi, Vol. 32, Sayı 2 (Eylül 1926), ss.: 296-300;

COLUMBIA ENCYCLOPEDIA (2005) "Altai Republic" [http://www.encyclopedia.com/html/A/AltaiRep.asp] (erişim: 03.12.05/10:59);

COOPER, Jerrold S. (1993) "Sumerian and Aryan: Racial Theory, Academic Politics and Parisian Assyriology", *Revue de l'histoire des religions*, Tome 210, n°2, ss.: 169-205;

COVELL, J.C. (1983) *Korea's Cultural Roots*, (3rd Edition), Seoul: Moth House, Hollym Pub.;

CURTUBAYEV, M.Ç., Bolatov, Yu.H. (T.Y.) "ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОБРАЗА ТЕЙРИ (По данным карачаево-балкарской мифологии и эпоса)" [*Teyri İmgesinin Ortaya Çıkışı (Karaçay-Balkar Mitoloji ve Destan Verileri Işığında)*] [http://shamillion.h14.ru/ik/teiri.htm] (erişim: 01.12.05/16:57);

CZAPLICKA, Maria A. (1914) *Shamanism in Siberia: Aboriginal Siberia, A Study in Social Anthropology.*

ÇAĞATAY, Neşet (1957) *İslam'dan Önce Arap Tarihi*, Ankara;

ÇAPÇI, Nuray (1985) *Türk Sosyo-Kültürel Yapısında Batıl İnançlar.* (Yayınlanmayan Y.Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi;

ÇAY, Abdulhalük M. (1988) *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları;

ÇAY, Abdulhaluk M. (1990) *Türk Milli Kültüründe Hayvan Motifleri – I (Koyun ve Keçi Etrafında Oluşan Gelenekler)*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 108;

ÇEVALKOV, M.V. (1894) *Памятное завещание. Автобиография миссионера Алтайской духовной миссии священника М.В. Чевалкова.* Moskova: A.İ. Snegiröva Matbaası;

ÇEREMİSİN, D.V., Zaporojçenko, A.V. (1999) "«Пазырыкский шаманизм»: артефакты и интерпретации" *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху.* (Sorumlu Ed: A.Y. Alekseyev, N.A. Bokovenko, V.Y. Zuyev, V.A. Semönov), St. Petersburg: Skifo-Sibirika Projekt, ss.: 30-32;

ÇEVALKOV, M.V. (1990) "Памятное завещание" // *Памятное завещание. Алтайская дореволюционная проза* / (derleyen: B. Y. Bedürov), Gorno-Altaysk, ss.: 45-140;

ÇEVALKOV, L.M. (2004) "Загадка Улалинки» / *Алтай – сокровище культуры // Наследие народов Российской Федерации.* (Baş Redaktör: A.M. Tarunov, Editörler: İ.İ. Belekov, N.M. Ekeyeva, R.M. Erkinova, E.P. Matoçkin, V.P. Oynoşev, A.S. Surazakov, V.İ. Soyönov, L.M. Çevalkov), (ISBN 5-902156-04-1), Moskova: Nauçno-informatsionnıy izdatelskiy tsentr, ss.: 46-49;

ÇIĞ, Muazzez İlmiye (2006) *Ortadoğu Uygarlık Mirası*, 4. Basım, İstanbul: Kaynak Yayınları: 353, Uğur Matbaacılık;

ÇIĞ, Muazzez İlmiye (2008) *Sumerlilerde Tufan Tufan'da Türkler*, 2. Basım, İstanbul: Kaynak Yayınları: 528;

ÇİRKİN, Sergen (2013) "Güney Sibirya Neolitik Çağ Kültürleri", *The Journal of Siberian Studies* (SAD), Cilt: 1, Sayı: 2, ss.: 1-11;

ÇOBANOĞLU, Özkul (2003) *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği.* Ankara: Akçağ Yayınları;

ÇOBANOĞLU, Özkul (2005) "Türk Mitolojisi Araştırmaları Bağlamında Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlüğü'nün Yeri ve Önemi Üzerine", *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük.* (Yazan: Celal Beydili, Çev: Eren Ercan), 1. Baskı, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, ss.: 9-12;

ÇOBANOĞLU, Özkul (2006) "Uygulama ve Amaç Bağlamlarında Türkiye Türkolojisi Üzerine Tespitler", *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, (Yayına Hazırlayanlar: Yunus Koç, Serdar Sağlam, Cahit Gelekçi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: 1-8;

ÇOBANOĞLU, Özkul (2011) "Türk Dünyası Epik Destan Mirası ve Türklüğün Mukadderatı Üzerine", *"Жамбыл и эпическое наследие тюркских народов" Материалы международной научно-практической конференции (Алматы, 11-12 апреля/сеуір 2011 г.)*, (Главный редактор/General Editor: Prof. Dr. Arystanbek Mukhamediuly), Т. Жургенов атындағы Казак улттык онер академиясы / T.Zhurgenov Kazakh National Academy of Art, Almaty: КазУОА / KazNAA, (ISBN: 978-601-265-064-8), ss.: 29-32;

ÇOROTEGİN, Tınçtıkbek (2021) "Об отдельных изъянах общего учебника по истории тюркских народов" *Радио Азаттык (Кыргызская служба РСЕ/РС) © Радио Свободная Европа/Радио Свобода,* (29 января 2021), [https://rus.azattyk.org/a/turkic_history_2021_longread_istoriya-tyurkskikh-narodov_tch_mnenie-ob-uchebnike/31076075.html] (erişim: 03.02.2021/23:31)

ÇORUHLU, Yaşar (1995) *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dini ve Edebi Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*, İstanbul: Seyran Kitap;

ÇORUHLU, Yaşar (1998) *Erken Devir Türk Sanatının ABC'si*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi;

ÇORUHLU, Yaşar (2007) *Erken Devir Türk Sanatı. İç Asya'da Türk Sanatının Doğuşu ve Gelişimi.* Birinci Basım, İstanbul: Kabalcı Yayınevi;

ÇORUHLU, Yaşar (2010) *Türk Mitolojisinin Ana Hatları.* Üçüncü Basım, İstanbul: Kabalcı Yayınevi;

ÇORUHLU, Yaşar (2016) *Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar. Orta ve İç Asya'nın Erken Devir Türk Mezar Mimarisi Üzerine Bir Deneme.* İstanbul: Ötüken Neşriyat;

ÇUBUKÇU, İ. Agah (1990) "Kültürümüzde Din Unsuru" *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler,* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, ss.: 65-78;

ÇUGUNOV, K.V., Nagler, A., Parzinger, G. (2006) "Аржан-2: материалы эпохи бронзы" *Окуневский сборник 2: Культура и его окружение.* (Der: D.G. Savinov, M.L. Podolskiy), St. Peterburg: Alman Arkeoloji Enstitüsü ve St. Petersburg Devlet Üniversitesi, ss.: 303-311;

ÇUGUNOV, K.V., Parzinger, G., Nagler, A. (2004) *Золотые звери из Долины царей.* St. Petersburg: Devlet Hermitaj Müzesi Yayıncılığı;

ÇUVAŞÇA SÖZLÜK (Ç.S.) (1950) (Haz.: H. Paasonen), İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi;

DANİLİN, A.G. (1993) *Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения.* (Ed. V.P. Dyakonova, Önsöz: V.P. Dyakonova, Sorumlu Ed.: V.A. Muytuyeva), Gorno-Altaysk: Ak Çeçek Yayınevi;

DANİLOV, V.D. "Государственная геральдика Чувашии должна быть исторически обоснованной (предложения к структуре Герба Чувашской Республики)", [http://gov.cap.ru/hierarhy.asp?page=./94353/116882/116920/116926/161765/303768/303778] (erişim: 11.04.10/23:40);

DARJA, Vyaçeslav K. (2007) *Тайны мировоззрения тувинцев-номадов*, Kızıl: Y.Ş.Künzegeş Tıva Kitap Yayınevi;

DAVIS, Kingsley (1949) *Human Society.* New York: The Macmillan Company;

DAVLETOV, Timur B. (2001) "Hakas Türklerinde Çıl Pazı (Yıl Başı) Bayramı", *Anayurttan Atayurda Türk Dünyası Anayurttan Atayurda Türk Dünyası dergisi,* Yıl: 9, Sayı: 21, ss: 42-51;

DAVLETOV, Timur B. (2003) "Milliyetçilik Bağlamında Hakas Türklerinin Sosyo-Politik, Ekonomik ve Dilsel Durumu", *21. Yüzyılda Türk Dünyası Jeopolitiği: Muzzafer Özdağ'a Armağan.* III. Cilt, (Der: Prof. Dr. Ümit Özdağ, Dr. Yaşar Kalafat, Mehmet Seyfettin Erol), Ankara: ASAM (Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi) Yayınları, ss.: 193-218;

DAVLETOV, Timur B. (2004) "Dinlerin Karşılıklı İlişkileri Işığında Sibirya Türklerinden Hakasların İnanç Yaşamının Dünü ve Bugünü", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri (23-27 Eylül 2002, Mersin)* Ankara: TÜKSEV (Türkiye Kültür Sanat ve Eğitim Vakfı) Yayınları, ss.: 441-457;

DAVLETOV, Timur B. (2006) "Giriş", *Huban Arığ Hakas Türklerinin Kadın Yiğitlik Destanı,* (Destancı: Semön İ. Şulbayev, Kaydedici: Alevtina K. Maytakova, Türkiye Türkçesine Aktaran: Timur B. Davletov), Ankara: TÜRKSOY (Türk Kültürü ve Sanatı Ortak Yönetimi) Yayınları: 29, ss.: ix-xvii;

DAVLETOV, Timur B. (2006a) "Orta Asya'da Dini Ekstremizm Yaygınlaşabilir Mi?", *Türkiyat Araştırmaları yılda iki kez yayımlanan dergisi,* Yıl: 3, Sayı: 4, Bahar/Spring 2006 (2006/1), ss.: 177-183;

DAVLETOV, Timur B. (2007) "The Concept of Social Policy Among the Ancient Turks", *Актуальные проблемы истории Саяно-Алтая и сопредельных территорий: материалы международной научно-практической конференции, 24-26 октября 2007 г., г. Абакан.* Выпуск 3. Часть II / отв. ред. И.А. Чеботарева. – Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 2007. – ss.:116-130;

DAVLETOV, Timur B. (2007a) "Kamlık İnancında Kam (Şaman) ve Kümelenme Geleneği Üzerine", *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni. 16-17 Nisan 2007 Hacettepe Üniversitesi Sıhhiye Yerleşkesi,* (Yayına Haz.: Ülkü Çevik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türkyılmaz, Mikail Cengiz), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Öncü Basımevi, ss.: 89-96;

DAVLETOV, Timur B. (2008) "Giriş: Hakas Kahramanlık Destan Geleneği ve Sözlü Kültür Mirası", *Han Mirgen. Hakas Türklerinin Alplık Destanı* (Yayına hazırlayan, Hakasçadan Türkçeye aktaran, giriş, ad dizini, Hakasça-Türkçe sözlük, Türkçe ve İngilizce özetler, kapak tasarımı: Timur B. Davletov), Ankara: TÜRKSOY (Türk Kültürü ve Sanatı Ortak Yönetimi) Yayınları: 31, ss.: XIII-XX;

DAVLETOV, Timur B. (2008a) "Giriş: Han Mirgen Destanının İçerik-Tarih-Kültür Bağlamında Sosyolojik Bir Çözümleme Denemesi", *Han Mirgen. Hakas Türklerinin Alplık Destanı* (Yayına hazırlayan, Hakasçadan Türkçeye aktaran, giriş, ad dizini, Hakasça-Türkçe sözlük, Türkçe ve İngilizce özetler, kapak tasarımı: Timur B. Davletov), Ankara: TÜRKSOY (Türk Kültürü ve Sanatı Ortak Yönetimi) Yayınları: 31, ss.: XX-XXXVII;

DAVLETOV, Timur B. (2010) "Eski Türklerden Günümüze Sosyo-kültürel Sürekliliğin İnançsal Boyutu: Asya'nın Ortasından Ön Asya'ya Şamanlık/Kamlık", *1. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri. 18-20 Kasım 2009, Afyonkarahisar, Türkiye.* (Ed: Doç. Dr. Cengiz Alyılmaz, Yrd. Doç. Dr. Özgür Ay, Yrd. Doç. Dr. Metin Yılmaz), 1. Basım, Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, ss.: 43-55;

DAVLETOV, Timur B. (2011) "Эпическое наследие как элемент соцнокультурной преемственности тюркскнх народов" *"Жамбыл и эпическое наследие тюркских народов" Материалы международной научно-практической конференции (Алматы, 11-12 апреля/сеуір 2011 г.),* (Главный редактор/General Editor: Prof. Dr. Arystanbek Mukhamediuly), Т. Жургенов атындагы Казак уттык онер академиясы / T.Zhurgenov Kazakh National Academy of Art, Almaty: КазУОА / KazNAA, (ISBN: 978-601-265-064-8), ss.: 65-67;

DAVLETOV, Timur B. (2011a) "Hakas Destancılık Geleneği ve 1500 Yıllık Han Mirgen Destanının İçerik-Tarih-Kültür Bağlamında Sosyolojik Bir Çözümleme Denemesi" *"Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları" Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı (Lefkoşa, 25-28 Ekim 2010),* Ankara: TÜRKSOY Yayınları, *ss.*: 277-300;

DAVLETOV, Timur B. (2014) "Sibirya'dan Anadolu'ya Sosyo-Kültürel Süreklilik Sürecinin Bir Motifi Olarak Ayı Kültü" *Çağdaş Türkoloji Araştırmaları,* (Haz: Prof. Dr. Gülsüm Killi Yılmaz, Doç. Dr. Radion D. Sunçugaşev), Ankara-Abakan: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, ss.: 217-224;

DAVLETOV, Timur B. (2014a) "2014 Yilinda Dogumlari Kutlanan 14 Hakas Yazarin Kisa Yasam Oykusu" *Kardes Kalemler Aylik Avrasya Edebiyat Dergisi* Sayı: 96, (Aralık 2014), Ankara: Avrasya Yazarlar Birliği Yayınları, ss.: 80-84;

DAVLETOV, Timur B. (2016) "Türk Halklarının Köroğlu ve Ah Çibek Arığ Destanlarında Kadının Toplumsal Yeri", *Türk Tarihinde İz Bırakan Bolulular Çalıştayı Bildirileri. 21-22 Ağustos 2015, Bolu, Türkiye.* (Ed: Doç. Dr. Erol Öztürk), Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, ss.: 217-226;

DAVLETOV, Timur B. (2017) *Şaman: Doğa'nın Şifası Uyanınca.* 1. Baskı, İstanbul: Asi Kitap;

DAVLETOV, Timur (2017a) "Эпос как источник по изучению шаманизма: хакасские богатырские сказания", *Материалы Международной научно-практической конференции «Теоретические и практические проблемы изучения традиционной народной культуры», посвященной памяти известного казахского исследователя Базарали Муптекеева (1967-2015)*, (Sorumlu Ed: S.A. Elemanova, Editör Kurulu: Sh. Koilybaev, S.A. Elemanova, F.I. Nurlybaeva, O. Taskarin, Kh. Abilzhanov), (24-25.XI.2016), Astana: Kazakh National University of Arts, ss.: 227- 232;

DAVLETOV, Timur B. (2018) *Şaman: Doğa'nın Şifası Uyanınca.* 2. Baskı, İstanbul: Asi Kitap;

DAVLETOV, Timur B. (2018a) *Şaman Masalları: Üç Alem Gezgini.* 1. Baskı, (Yayına Haz: Nükhet Okutan Davletov), İstanbul: Asi Kitap;

DAVLETOV, Timur B. (2019) *Şaman: Doğa'nın Şifası Uyanınca.* 3. Baskı, İstanbul: Asi Kitap;

DAVLETOV, Timur B. (2020) *Şaman: Doğa'nın Şifası Uyanınca.* 4. Baskı, İstanbul: Asi Kitap;

DAVLETOV, Timur B. (2020a) *Shamanism: the Ancient Turkic Civilization.* (Derleyen ve Editör: Dr. Timur B. Davletov), Ankara: Berikan Yayınevi;

DAVLETOV, Timur B. (2020b) *Хакасский гуманитариум: тюркология, история, этнография, фольклор, культура, искусство, социология, экономика и туризм.* (Derleyen ve Sorumlu Editör: Dr. Timur B. Davletov), Ankara: Berikan Yayınevi;

DAVLETOV, Timur B. (2020c) "Презентация «Шаманов Евразии» на XXXIII Стамбульской международной книжной ярмарке" *Хакасский гуманитариум: тюркология, история, этнография, фольклор, культура, искусство, социология, экономика и туризм.* (Derleyen ve Sorumlu Editör: Dr. Timur B. Davletov), Ankara: Berikan Yayınevi, s.: 109;

DAVLETOV, Timur B. (2020d) "Тюркский мир широко отметил Год профессора Николая Катанова" *Хакасский гуманитариум: тюркология, история, этнография, фольклор, культура, искусство, социология, экономика и туризм.* (Derleyen ve Sorumlu Editör: Dr. Timur B. Davletov), Ankara: Berikan Yayınevi, ss.: 94-100;

DAVLETŞİN, Galimzan (2008) "Белый волк и крылатый барс: наивная мудрость мифа", *Татарский мир*, №1 (2008) [http://www.tatmir.ru/article.shtml?article=834&section=0&heading=0] (erişim: 11.04.10/23:54);

DEDE, Abdurrahim (1982) "Batı Trakya Türklerinde Eski Türk Dini Şamanizm'den Kalıntıları", *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Cilt: IV, Ankara: G.Ü. Basın-Yayın Yüksek Okulu Basımevi, ss.: 93-108;

DEDE KORKUT KİTABI (D.K.K.) (1964) (Haz., sözlük, metin, önsöz: Muharrem Ergin), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: Ankara Üniversitesi Basımevi;

DEDE KORKUT KİTABI (D.K.K.) (1969) (Haz., önsöz: Muharrem Ergin), 1000 Temel Eser serisi, 1. Kitap, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi;

DEDE KORKUT KİTABI (D.K.K.) (2005) (Haz., "Dedem Korkut Geldi Boy Boyladı Soy Soyladı" önsöz: Sadık Yalsızuçanlar), İstanbul: Timaş Yayınları;

DEMİRKENT, Işın (2004) *Haçlı Seferleri.* İstanbul: Dünya Kitapları: 308, Dünya Yayıncılık A.Ş., "GLOBUS" Dünya Basınevi;

DERENKO, M.V., Dambuyeva, İ.K., Malyarçuk, B.A., vd. (Derenko vd.) (1999) "Структура и разнообразие митохондриального генофонда коренного населения Тувы и Бурятии по данным о рестрикционном полиморфизме" // *Генетика*, (1999. T.35. №12), ss.:1706-1712;

DERENKO, M.V., Denisova, G.A., Malyarçuk, B.A. vd. (Derenko vd.) (2001) "Структура генофондов этнических групп Алтае-Саянского нагорья по данным о полиморфизме митохондриальной ДНК" // *Генетика.* (2001. T.37. №10), ss.: 1402-1410;

DEREVYANKO, A.P. (2001) "Переход от среднего к позднему палеолиту на Алтае" // *Археология, этнография и антропология Евразии.* (2001. № 3 (7)), ss.: 73-103;

DEREVYANKO, A.P. (Baş Red.) (2002) *İstoriya Respubliki Altay.* C: 1., (bu cildin yayın kurulu: A.P. Derevyanko [Baş.Red.], V.İ. Molodin, T.M. Sadalova, A.S. Surazakov [Srnl.Red.], L.M. Çevalkov; resim düzeni: E.V. Babraşev) Gorno-Altaysk: S.S. Surazakov Altayistika Enstitüsü;

DEREVYANKO, A.P. (2005) "Древнейшие миграции человека в Евразии и проблема формирования Верхнего Палеолита" // *Археология, этнография и антропология Евразии.* (2005. № 2 (22)), ss.: 22-36;

DEREVIANKO, A.P. (2011) "The origin of anatomically modern humans and their behavior in africa and eurasia" *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia.* Cilt: 39, Sayı: 3, (Eylül 2011), Novosibirsk: Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Bölümü Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü Yayınları, ss: 2-31;

DEREVYANKO, A.P., Şunkov, M.V., Volkov, P.V. (2008) "Палеолитический браслет из Денисовой пещеры" // *Археология, этнография и антропология Евразии,* (2 (34) 2008). Novosibirsk: Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Bölümü Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü Yayınları, ss.: 13-25;

DEREVYANKO, A.P., Şunkov, M.V., Tsıbankov, A.A. (Derevyanko vd.) (2011) "Раскопки в восточной галерее Денисовой пещеры" // *Археологические открытия 2008 года.* Moskova: Rusya Bilimler Akademisi Arkeoloji Enstitüsü Yayınları, ss.: 428-429;

DESMAISONS, P.S. (1970) *Historie des Mongols et des Tatares par Aboul-Gazi Behadaur Khan.* Amsterdam;

DEVLET, M.A. (1992) "Древнейшие антропоморфные изображения ЮЖной Сибири и Центральной Азии" *Наскальные рисунки Евразии. Первоюытное искусство.* (Sorumlu Ed: Prof. Dr. R.S. Vasliveskiy), Novosibirsk: "Nauka" Sibirya Bölümü, ss.: 29-43;

DEVLET, M.A. (1996) "Генезис шаманства по материалам наскальных изображений Сибири" *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху.* (Sorumlu Ed: A.Y. Alekseyev, N.A. Bokovenko, V.Y. Zuyev, V.A. Semönov), St. Petersburg: Skifo-Sibirika Projekt, ss.: 24-26;

DEVLET, E. ve Devlet, M. (2002) "Siberian Shamanistic Rock Art" *Spirits and Stones. Shamanism and Rock Art in Central Asia and Siberia.* (Edited by A. Rozwadowski and M. Kosko), Poznan: Institut Wschodni Uam, ss.: 120-136;

DİLEK, İbrahim (2014) *Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü (Altay/Yakut).* 1. Baskı, Ankara: Eskişehir Valiliği Yayınları;

DİNCER, Bülent ve Metin Özaslan (2004) *İlçelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması,* Nisan 2004, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Bölgesel Gelişme ve Yapısal Uyum Genel Müdürlüğü;

DIAMOND, Jared (2001) *Tüfek, Mikrop ve Çelik - İnsan Topluluklarının Yazgıları.* (Çev.:Ülker İnce), Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları;

DILL, S. (1905) *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius.* Londra;

DIÓSZEGI, Vilmos (1968) *Tracing Shamans in Siberia. The Story of an Ethnographical Research Expedition.* (Macarcadan İngilizceye Çev: Anita Rajkay Babo), Oosterhout: Anthropological Publications;

DIRENKOVA, N.P. (1927) "Брак, термины родства и психические запреты у киргизов", // *Сборник этнологических материалов,* Leningrad;

DIRENKOVA, N.P. (1928) "Умай в культе турецких племен", *Культура и письменность Востока,* III. kitap, Bakü;

DIRENKOVA, N. P. (1940). *Şorskiy Fol'klor*, Moskva-Leningrad (aktaran: AÇA, Mehmet (2004) "Ortak Türk Kimliğinin Yeniden İnşası / Tanımı ve Türkiye-Azerbaycan-Orta Asya Türk Cumhuriyetleri İlişkileri Bağlamında Türklük Bilimi Araştırmalarının Rolü", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, C: VI, S: 1 (Bahar 2004), ss. 27-57);

DIRENKOVA, N.P. (2012) *Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы.* St. Petersburg: MAE RAN;

DMİTRİYEV, V.D. (1995) "К 1100-летию чувашской государственности", *Лик Чувашии*, №2 (61), ss.: 115-121;

DOERFER, G. (1965) Turkishe und Mongolische Elemente in Neupersischen, Bd. I-III. Wiesbaden;

DOCKSTADER, Frederick (1987) *The Song of Loom*, New York;

DOĞAN, D. Mehmet (Hazırlayan) (2011) *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, (Emeği Geçenler: Tuncer Gülensoy, Rekin Ertem, Yaşar Çağbayır, Muhsin Mete, Önal Kaya, Necati Sungur, Cevdet Çağan, Hanifi Vural), 23. Basım, Ankara: Yazar Yayınları;

DONGAK, S.Ç.. (2002) "Обряды, связанные с освящением скота и тувинцев"// *Ученые записки*, Выпуск XIX., Kızıl: TİGİ (Tıva Humaniter Araştırmalar Enstitüsü), Cumhuriyet Basımevi, ss.: 76-90;

DORA, R.Ruşen (2011) "Anadolu'daki Türklerin Kökeni", *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, Cilt: 50, Sayı: 298, Ekim 2011, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, ss.: 55-58;

DOSIMBAYEVA, Ayman (2013) *İstoriya türkskih narodov. Traditsionnoye mirovozzreniye türkov.* Almatı: "Service Press" Yayıncılığı;

DÖNMEZER, Sulhi (1999) *Toplumbilim*, İstanbul: Beta Basım Yay.,;

DREVNETÜRKSKİY SLOVAR (D.T.S.) (1969) (Redaktörler: V.M. Nadelyayev, D.M. Nasilov, E.R. Tenişev, A.M. Şçerbak), Leningrad: "Nauka" Yayınevi Leningrad Şubesi;

DULOV, A.V., Sannikov, A.P. (2013) "Православная церковь в Восточной Сибири в XVII – начале XX в." *Религиозные организации Сибири хрестоматия.* (Der: P.K. Daşkovskiy, E.V. Şelepova), Barnaul: Altay Devlet Üniversitesi Yayınevi, ss.: 48-53;

DUVARCI, Ayşe (1990) "Halk Hekimliğinde Ocaklar", *Milli Folklor*, Yıl: 2, Sayı: 7, Cilt: 1, (Eylül 1990), Ankara, ss.: 34-38;

DURKHEIM, Emile (1960) *The Division Of Labour İn Society*, (Fransızcadan İngilizceye Çeviren: George Simpson), 4. Baskı, Illinois: The Free Press of Glencoe;

DURMUŞ, İlhan (2007) *İskitler*, İstanbul: Kaynak Yayınları;

DURMUŞ, İlhan (2015) *İskitler*, 5. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları;

DYADÜÇENKO, Leonid B. (2005) *Tolomuş Okeev.* Bişkek.: ЖЗЛК (Olağanüstü İnsanların Yaşam Hikayeleri);

DYAÇKOVA, A.N. (1992) "Предисловие" // Ksenofontov, G.V. (1992) *Шаманизм. Избранные труды (публикации 1928-1929гг.)*, (Haz. ve Önsöz: A.N. Dyaçkova), Yakutsk: "Sever-Yug" Sanat-Üretim Şirketi, ss.: 5-34;

DYAÇKOVA, A.N. (1992a) "G.V.Ksenofontov v İzuçeniyi Yakutskogo Şamanizma" [*Yakut Şamanlığının Araştırılmasında G.V.Ksenofontov*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, s.: 43;

DYAKONOVA, V.P. (1993) "Предисловие", *Буряанизм. Из истории национально-освободительного движения.* A.G. Danilin (1993), (Ed. V.P. Dyakonova, Önsöz: V.P. Dyakonova, Sorumlu Ed.: V.A. Muytuyeva), Gorno-Altaysk: Ak Çeçek Yayınevi, ss.: 5-14;

DYAKONOVA, Vera P. (2001) *Алтайцы (материалы по этнографии телеңгитов Горного Алтая),* Gorno-Altaysk: Dağlık Altay Cumhuriyet "Üç-Sümer" Kştap Yayınevi;

EARHART, H. Byron (1982) *Japanese Religion: Unity and Diversity,* Third Edition, Belmont, California: Eadsworth Publishing Company;

EBERHARD, Wolfram (1942) *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas. – T'oung Pao,* Vol. 36, Leiden;

EBERHARD, W. (1942) *Çin'in Şimal Komşuları,* (Çev.: N. Uluğtuğ), Ankara;

EBERHARD, Wolfram (1943) *Lokalkulturen im alten China,* Vol. I. – *T'oung Pao,* Leiden;

EBERHARD, W. (1947) *Çin Tarihi.* Ankara;

EBU ZEYD EL-BELHİ (1907) *el-Bed ve'tarih,* IV, (Yayınlayan: M.Cl. Huart), Paris;

ELIADE, Mircea (1958) *Patterns in Comparative Religion,* Sheed Ward;

ELIADE, Mircea (1999) *Şamanizm. İlkel Esrime Teknikleri.* 1. Baskı, (Çev.: İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi;

ELIADE, Mircea (2006) *Şamanizm. İlkel Esrime Teknikleri.* 2. Baskı, (Çev.: İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi;

ELIADE, Mircea (2009a) *История веры и религиозных идей: От Гуатамы Будды до триумфа христианства,* (Fransızcadan Çev.: N.B.Abalakova, S.G.Balaşova, N.N.Kulakova, A.A.Starostina), 2. Baskı, Moskova: "Akademiçeskiy Proekt" Yayınevi;

ELIADE, Mircea (2009b) *История веры и религиозных идей: От Магомета до Реформации,* (Fransızcadan Çev.: N.B.Abalakova, S.G.Balaşova, A.D.Davıdov, N.N.Kulakova, A.A.Starostina), 2. Baskı, Moskova: "Akademiçeskiy Proekt" Yayınevi;

ELIADE, Mircea (2015) *Шаманизм и архаические техники экстаза.* (Fransızcadan Çev.: A.A. Vasilyeva, N.L. Suhaçev, Giriş ve yorumlar: N.L: Suhaçev, Sorumlu editör: E.S. Novik), Moskova: Ladomir Yayınevi;

ELLWOOD, Robert S. (General Editor), Alles, Gregory D. (Associated Ed.) (2007) *The Encyclopedia of World Religions,* Gözden geçirilmiş baskı, DWJ Books LLC;

EL-KAŞGARİ, Mahmud (2007) *Divanü Lugati't-Türk.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi

ELMAN, Yaakov ve Gershoni, Israel (2000) "Transmitting Tradition: Orality and Textuality in Jewish Cultures." *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion.* (Ed. by Yaakov Elman ve Israel Gershoni), New Heaven ve Londra: Yale University Press, ss.: 1-26;

EL-MERVEZİ, Şerefü'z-Zamān Tahir (1996) "Tabāi'ul-Hayavân" (Priroda jivotnıh), (Arapçadan Rusçaya Çev.: O.Karayev), (Materialı Fonda İnstituta literaturı i iskusstva AN Respubliki Kırgızstan. İnv., № 1820), *Kırgızı: İstoçniki, istoriya, etnografya.* (Derleyen: O.Karayev, K.Jusupov), Bişkek: Soros-Kırgızistan Vakfı Yayınları, ss.: 40-41;

EKER, Süer (2010) *Çağdaş Türk Dili.* 6. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları;

EKREM, Erkin (1995) *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Kavimleri (MÖ 2146-318).* (Danışman: Prof. Dr. Özkan İzgi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dal, Yüksek Lisans Tezi (Yayınlanmamış);

EKREM, Erkin (2006) "Gök Türklerden Türklere: Türk Kimliğinin Oluşmasına Tarihsel Bir Bakış" *Türkiyat Araştırmaları* dergisi, Yıl: 3, Sayı: 2, (Güz 2006), ss.: 5-24;

EKREM, Nuraniye ve Ekrem, Erkin (1995) "Uygurlarda Nevruz Kutlamaları" *Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri (Ankara, 20-22 Mart 1995),* Ankara, ss.: 155-165;

ERCİLASUN, Ahmet Bican (2004) *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi,* Ankara;

ERDAL, Marcel (1982) "Early Turkish Names for the Muslim God, and the Title Çelebi", *Asian and African Studies*, Sayı: 16, Yıl; 1982, Hayfa Üniversitesi: Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: 407-416;

ERDEN, Atilla (1978) "Burhaniye Köylerinde Konutla İlgili Adet ve İnanmalar", *Antropoloji,* Sayı 8, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, ss.: 53-66;

ERDENTUĞ, Nermin (1983) *Hal Köyü'nün Etnolojik Tedkiki,* Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, No: 109;

EREN, Hasan (1990) "Milli Kültür Unsuru Olarak Türk Dili" *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler.* Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, ss.: 45-56;

"Ergenekon Partisi Kuruluyor" *Anadolu Ajansı* [http://www.aa.com.tr/tr/ergenekon-partisi-kuruluyor.html] (erişim: 10.11.09/14:36);

"Ergenekon Partisi Kuruluyor", *Star Gazete*, 20 Ekim 2009 Salı [http://www.stargazete.com/politika/ergenekon-partisi-kuruluyor-haber-220231.htm] (erişim: 10.11.09/17:09);

ERGİN, Muharrem (1964) "Ön Söz", *Dede Korkut Kitabı* (D.K.K.) (Haz., sözlük, metin, önsöz: Muharrem Ergin), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: Ankara Üniversitesi Basımevi, ss.: V-VI;

ERGİN, Muharrem (1969) "Ön Söz", *Dede Korkut Kitabı* (D.K.K.) (Haz., önsöz: Muharrem Ergin), 1000 Temel Eser serisi, 1. Kitap, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss.: IX-XIV;

ERGİN, Muharrem (1973) *Orhun Abideleri,* İstanbul: Boğaziçi Yayınları;

EROLOĞLU, Ahmet Hikmet (2006) "Türk Halk İnançlarının Güncel Değerleri", *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri,* (Yayına Hazırlayanlar: Yunus Koç, Serdar Sağlam, Cahit Gelekçi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: 87-97;

ERGUN, Metin (2002) "Türk Ağaç Kültünün Dede Kotkut Oğuznamelerindeki İzleri", *Dede Qorqud,* (2002/1), ss.: 3-17;

ERGUN, Pervin (2011) "Bebekleri Dünyaya Leyleklerin Getirdiğine Dair İnancın Türk Mitolojisindeki Kökleri Üzerine", *Milli Folklor Üç Aylık Uluslar arası Kültür Araştırmaları Dergisi,* Cilt: 12, Yıl: 23, Sayı: 89, Bahar 2011, Ankara, ss.: 133-146;

ERGUN, Pervin (2012) *Türk Kültüründe Ağaç Kültü.* 1. Baskı, Ankara: T.C. Başbakanlık Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını;

ERKOÇ, Hayrettin İhsan (2008) *Eski Türklerde Devlet Teşkilatı (Gök Türk Dönemi),* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi;

ERÖZ, Mehmet (1977) *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik,* İstanbul;

ERÖZ, Mehmet (1982) *İktisat Sosyolojisine Başlangıç.* 3. Basımı, İstanbul: Filiz Kitabevi;

ERÖZ, Mehmet (1983) *Hıristiyanlaşan Türkler.* (Önsöz ve Giriş: M. Ersöz), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü,;

ERSEVEN, İlhan Cem (1990) *Alevilerde Semah.* Ankara: Ekin Yayl.,;

ERŞAHİN, Seyfettin (1999) *Kırgızlar ve İslamiyet: Göçebe Bir Türk Boyunun İslamlaşma Tarihi Üzerine Bir Deneme,* Ankara: S/E/K/ Yayınları;

ESEN, Mehmet (1999) "Uzunyayla Bölgesindeki Çerkes Köylerinde Sosyo-Kültürel Değişme" *Türkiye Çerkeslerinde Sosyo-Kültürel Değişme.* Ankara: Kaf Der Yayınları, ss.: 55-141;

ESİN, Emel (1978) *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş* (Türk Kültürü El-Kitabı, II, Cild I/b'den Ayrı Basım), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası;

ESİN, Emel (2001) *Türk Kozmolojisine Giriş*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi;

ESİN, Yuri (2009) *Tuyna bogov drevney stepi*. Krasnoyarsk: Politkor Yayınevi;

ESİN, Y.N., Kuptsov, A.S. (2010) *Хакасия – тёплая Сибирь: фотоальбом./* Александр Купцов, Abakan: Jurnalist Basımevi;

ESİN, Y.N., Magail, J., Monna, F., Ozheredov, Y. (2019) "Изображения верблюдов эпохи палеолита с реки Томь в Западной Сибири"*Проблемы истории, филологии, культуры*, Magnitogorsk: G.İ. Nosov Magnitogorsk Devlet Teknik Üniversitesi Tarihsel Antropoloji ve Filoloji Enstitüsü

ESKİ UYGUR TÜRKÇESİ SÖZLÜĞÜ (E.U.T.S.) (1968) (Haz.: A. Caferoğlu), Türk Dil Kurumu Yayınları: 260, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi;

ESTES, R.D. (1992) *The Behaviour Guide to African Mammals*. Berkeley: University of California Press;

EYUBOĞLU, İsmet Zeki (2004) *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. 4. Basım, Sosyal Yayl., İstanbul;

FAIRCHILD, Henry Pratt (1955) *Dictionary of Sociology*. (Ed. By H.P. Fairchild), Ames, Iowa: Littlefield, Adams & Co.;

FAIRCHILD, William P. (1962) "Shamanism in Japan" *Folklore Studies*, Vol. 21 (1962), Nanzan University Yayınları, ss.: 1-122;

FALKENSTEIN, A. (1964) *Das Sumerische*, Leiden;

Federalnaya Slujba Gosudarstvennoy Statistiki (FSGS) [Rusya Federasynu Devlet İstatistiği Federal Servisi] <http://www.gks.ru/dbscripts/munst/munst95/DBInet.cgi> (erişim tarihi: 2010.06.12)

FEDOROV-DAVİDOV, G.A. (1973) *Die Goldene Horde*. Leipzig-Berlin;

FEDOTOV, M.R. (1996) *Этимологический словарь чувашского языка*. Cilt II, Çeboksarı: Çuvaş Devlet Hümaniter Enstitüsü Yayınevi;

FISCHOFF, Ephrahim (1966) "Translator's Preface", Max Weber'in *The Sociology of Religion*. adlı çalışmasında. (Translated by: Ephrahim Fischoff, Introduction by: Talcott Parsons), London: Methuen & Co Ltd., ss.: ix-xvii;

FLAHERTY, Gloria (1989) "Goethe and Shamanism", *MLN*, Vol. 104, No. 3, German Issue (Apr., 1989), pp. 580-596;

FORMOZOV, A. A. (1969) *Oçerki po Pervobıtnomu İskusstvu* [İlkel Sanatlar Üzerine Notlar] *(Naskal'nıye İzobrajeniya i Kamennıye İzvayaniya Epohi Kamnya i Bronzı na Territorii SSSR* [SSCB Topraklarında Taş ve Bronz Devri Taş Üstü Tasvirleri ve Taş Heykeller], Moskova;

FOXVOG, Daniel A. (2010) *Elementary Sumerian Glossary*, Guerneville, California, ABD;

FRANTZ, Charles (1981) "Fulbe Continuity and Change under Five Flags Atop West Africa: Territoriality, Ethnicity, Stratification, hange and Inequality", *Change and Development in Nomadic and Pastoral Societies*, Ed. by John G. Galaty ve Philip Carl Salzman, Leiden: Brill Yayınları, ss.: 89-115;

FREE ENCYCLOPEDIA WIKIPEDIA THE. (erişim: 16.05.05/12:11) [http://en.wikipedia.org/wiki/Shaman];

FROLOV, B.A. (1978) "Палеолитическое искусство и мифология" // *У истоков творчества*. Novosibirsk;

FRYE, R. (1984) *The History of Ancient Iran*, Munich;

GABIŞEV, Ye.S. (1992) "Etimologiya Termina "Oyuun"" [*Oyun Terimin Etimolojisi*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, ss.: 99-100;

GAÇEV, Georgiy (2006) "О том, как жить и как умирать". Aytmatov, Çengiz (2007) *Когда падают горы (Вечная невеста).* St. Petersburg: "Azbuka-Klassika" Yayınevi, ss.: 5-16;

GAGAUZCA-RUSÇA-RUMINCA SÖZLÜK (GRRS) (2002) (Haz.: Petri Çebotar, Ion Dron), Kişinev: Pontos Yayıncılığı;

GALDANOVA, G.R. (1992) "Liçnost Şamana" [*Şamanın Kişiliği*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, ss.: 70-71;

GALİYEV, A. (1994) "Модели мира тюркской культуры" / *Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий*, (Sorumlu Ed.: D.A.Funk), Moskova: Rusya Bilimler Akademisi Etnoloji ve Antropoloji Enstitüsü Yayınları, ss.: 27-32;

GANİYEV, F.A., Ahunzyanov, E.M., Gazizov, R.S. (1997) *Russko-Tatarski Slovar* [*Rusça-Tatarca Sözlük*], (Red.: F.A. Ganiyev) İnsan Yayc., Moskova;

GARDEZİ, Ebu Said (1996) "Zayn al-Ahbar" (Ukraşeniye İzvestiy), (Haz. ve Farsçadan Rusçaya Çev.: V.V.Barthold), Soçineniya, Cilt: VIII, Moskova: Nauka Yayıncılık, *Kırgızı: İstoçniki, istoriya, etnografya.* (Derleyen: O.Karayev, K.Jusupov), Bişkek: Soros-Kırgızistan Vakfı Yayınları, ss.: 37-40;

GARUSTOVİÇ, G.N. (1986) "Мусульманские погребальные памятники и вопрос о распространении ислама в южноуральском регионе (К постановке проблемы)" *Источники по истории и культуре Башкирии*, Ufa, ss.: 77-78;

GARUSTOVİÇ, G.N. (1991) "Распространение ислама в Южноуральском регионе" *Проблемы духовной культуры тюркских народов СССР*, Ufa, ss.: 26-27;GEMUYEV, İ.N. (Sorml. Editör) (1988) *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири*, Novosibirsk;

GAZİYEV, Aman (2003) *Барс-Бег, каган кыргызов*, (Kırgız Ulusal Bilimler Akademisi Üyesi A.Ç. Kakeyev'in redaksiyonuyla), Bişkek: İlim Yayıncılığı;

GEERTS, C. (1969) "Religion in Java: Conflict and Integration", *Sociology of Religion. Selected Readings*. Ed. by Roland Robertson, Penguin Books Ltd. ss.: 165-194;

GELEKÇİ, Cahit (2004) "Türk Kültüründe Oğuz-Türkmen-Yörük Kavramları", *Türkiyat Araştırmaları*, Sayı: 1, Yıl: 1, (Güz 2004), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, ss.: 9-18;

GEMUYEV, İ.N., Lvova, E.L. (1989) *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: человек - общество*, Novosibirsk;

GENÇ, Reşat (2011) "Söz Başı", Dr. Ahmet Ali Arslan (2011)'ın *Kızılderili ve Türk Şamanizmi*, Ankara: Berikan Yayınevi, ss.: 1-2;

"General Assembly Recognizes 21 March as International Day of Nowruz, Also Changes to 23-24 March Dialogue on Financing for Development", *23 February 2010, Sixty-fourth General Assembly Plenary 71st Meeting (PM)* [http://www.un.org/News/Press/docs/2010/gal0916.doc.htm] (Erişim: 24.02.2010/19:23);

GEORGEON, François (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri.* Yusuf Akçura (1876-1935), (Çev.: Alev Er) Yurt Yay., Ankara;

GEORGİYEVSKAYA, G.M. (1989) *Китойская культура Прибайкалья*. (Sorumlu Editör: Doç. Dr. A.K. Konopatskiy), Novosibirsk: Nauka Yayınevi Sibirya Şubesi

"Gerb", *Mariy El Cumhuriyeti Dağlık Mari Bölgesi Resmi İnternet Sitesi* (12.02.2009 06:47) [http://www.gornomari.ru/simvolika/gerb] (erişim: 19.04.10/17:02);

GERÇEL, Alim (1985) "Fırat Havzasında Ölüm ve Cenaze Merasimleri, Ölüm Üzerine Deyişler, Mezarlıklar", *Fırat Havzası Folklor ve Etnografya Sempozyumu*, Elazığ, ss.: 83-93;

GEREY, Begmyrat (2004) *5000 Yıllık Sümer-Türkmen Bağları*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık;

GERSHONI, Israel (2000) "Secondary Intellectuals", Readers, and Readership as Agents of National-Cultural Reproduction in Modern Egypt. *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion.* (Ed. by Yaakov Elman ve Israel Gershoni), Yale University Press, ss.: 324-347;

GHARIB, B. (1995) "Introduction" *Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English*, (Haz.: B. Gharib), Tahran: Farhangan Yayınları, ss.: xiii-xxxvi;

GIDDENS, Anthony (2005) *Sosyoloji*, (Karen Birdsall'ın asistanlığıyla), (Yayına Hazırlayan: Cemal Güzel, Çev.: Hüseyin Özel, Işıl Bayar, Zeynep Mercan, Şebnem Pala, Talip Kabadayı, Mine T. Kara, İren Dicle Aytaç, Muttalip Özcan), İkinci Baskı, Ankara: Ayraç Yayınevi;

GILGAMESH. A Verse Narrative (G.D.) (1970) (Haz.: Herbert Mason), Boston: Houghton Miffin Company (1971);

GILGAMIŞ DESTANI (G.D.) (2008) (Haz.: Danny P. Jackson, Çev.: Ahmet Antmen), 2. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınevi;

"Gimn i Gerb", *Bişkek Büyükşehir Belediyesi Resmi İnternet Sitesi*, [http://e-bishkek.kg/?q=node/15] (erişim: 10.11.09/17:30);

GINSGBERG, Morris (1958) "Social Change", *British Journal of Sociology*, Vol. 9, No. 3 (Eylül, 1958), s. 205;

GLADIŞEVSKİY, A.N. (1992) "İssledovatel Hakasskogo Şamanizma – S.D. Maynagaşev" [*Hakas Şamanlığının Araştırmacısı S.D. Maynagaşev*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, ss.: 41-42;

GLADIŞEVSKİ, Aleksey N. (2004) *K İstoriyi Hristiyanstva v Hakasiyi* [*Hakaselindeki Hıristiyanlık Tarihine Dair*], (Önsöz: N. Volkov, ss.: 4-6) Abakan;

GLADIŞEVSKİY, A.N. (2008) "Шаманизм" // *Энциклопедия Республики Хакасия.*, cilt: II, Krasnoyarsk: Polikor Yayıncılığı, s.: 282;

GOLDANOVA, G.R. (1988) "Относительно «Тэнгрн» - божества тюрко-монголов (По культовым текстам)"// *Тюркология – 88*, Frunze (Bişkek), ss.: 551-552;

GOLDEN, Peter B. (1980) *Khazar Studies: An Historio-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*. Budapeşte: Akademia Kiado;

GOLDEN, Peter B. (1990) "The peoples of the south Russian steppes" *The Cambridge History of Early Inner Asia*, (Edited by Denis Sinor), Cambridge University Press, ss.: 256-284;

GOLDEN, Peter B. (1998) "The Turkic Peoples: A Historical Sketch", *The Turkic Languages*. (Edited by Lars Johanson and Éva Á. Csató) London and New York: Routledge Yayıncılık, ss.: 16-29;

GOLDEN, Peter B. (1998a) "Religion among the Qipchaqs of the medieval Eurasia" // *Central Asiatic Journal International Periodical for Languages, Literature, History and Archaeology of Central Asia*, Sayı: 42 (1998), Newark; ss.: 180-237;

GOLDEN, Peter B. (2003) *Nomads and their Neighbours in the Russian Steppe. Turks, Khazars and Qipchaqs*. (Toplam 14 bölümden oluşur: I. "Imperial Ideology and the Sources of Political Unity Amongst the Pre-Cinggisid Nomads of Western Eurasia" ss:37-76; II. "Turkic Calques in Medieval Eastern Slavic" ss: 103-111; III. "Khazaria and Judaism" ss: 127-156; IV. "The Turkic Peoples and Caucasia" ss: 45-67; V. "The Migrations of the Oguz" ss: 45-84; VI. "The Question of the Rus' Qağanate" ss: 77-97; VII. "Aspects of the Nomadic factor in the Economic Development of Kievan

Rus'" ss: 58-101; VIII. "The Çemii Klobouci" ss: 97-107; IX. "The Qıpcaqs of Medieval Eurasia: An Example of Stateless Adaptation in the Steppes" ss: 132-157; X. "The *Polovci Dikii*" ss: 296-309; XI. "Cumanica I: The Qipcaqs in Georgia" ss: 45-87; XII. "Cumanica II: The Ölberli (Ölperli): The Fortunes and Misfortunes of an Inner Asian Nomadic Clan" ss: 5-29; XIII. "Cumanica III: Urusoba" ss: 33-46; XIV. "Wolves, Dogs and Qipcaq Religion" ss: 87-97) Ashgate Publishing, Variorum Collected Studies Series, İngiltere ve ABD;

GOLDEN, Peter B. (2006) *Türk Halkları Tarihine Giriş*, (Çev: Prof. Dr. Osman Karatay), 2. Baskı, Çorum: KaraM Araştırma ve Yayıncılık;

GOLDEN, Peter B. (2011) *Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes*. (Edited by Cătălin Hriban), Bükreş: Romanian Academy Institute of Archaeology of IAŞI

GOMBOJABOV, A.G., Sagalayev, K.A. (2008) "Материалы по повествовательному и обрядовому фольклору ваховских хантов", *Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири. Сборник научных статей и материалов*, (Sorml. Redaktör: G.E. Soldatova), Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Bölümü Filoloji Enstitüsü Yayınları, Novosibirsk: "Arta" Yayınevi, ss.: 129-134;

GORDLEVSKİY, V.A. (1961) *Избранные сочинения*, CİLT II, Moskova;

GOSTONY, Colman-Gabriel (1975) *Dictionnarie d'étymologie sumérienne*, Paris;

GÖKALP, Ziya (1976) *Türk Medeniyeti Tarihi*. (Haz.: İ.Aka ve K. Yaşar Kopraman), İstanbul;

GÖKALP, Ziya (1990) *Türkçülüğün Esasları* (Haz.: Mehmet Kaplan), Kültür Bakanlığı Yayl., Ankara;

GÖKBEL, Ahmet (1998) *Anadolu Varsaklarında İnanç ve Adetler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları;

GÖKBEL, Ahmet (2002) "Şarkışla Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç Ve Uygulamalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1, Sivas, 2002, s. 1-16;

GÖKÇİMEN, Ahmet (2010) "Türkmenistan'da Bir Yağmur İyesi "Burkut Ata", *bilig dergisi*, Kış 2010, Sayı: 52, ss.: 69-78;

GÖKER, Yakup (1998) *Şarkışla'nın Sosyo-Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bir İnceleme*, (Cumhuriyet Ünv. Sos. Bil. Enstitüsü-Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas;

GÖKGÖZ, Saime Selenga (2007) *Yevfimiy Aleksandroviç Malov: İdil-Ural'da İslam Karşıtı Rus Misyon Siyaseti*. (Genel Ed: Prof. Dr. F. Sema Barutcu Özönder), Ankara: KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Vakfı;

GÖKYAY, O. Şafak (1973) *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi;

GÖMEÇ, Sadettin (1990). "Umay Meselesi" *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Yıl: 1990, Cilt: 5 , Sayı: 1, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Yayınları, ss.: 277-281;

GÖMEÇ, Sadettin (1992) "Drevnyaya Religiya Türok" [*Türklerin Eski Dini*], *Şamanizm Kak Religiya: Genezis, Rekonstruktsiya, Traditsiyi*. [*Bir Din Olarak Şamanizm: Ortaya Çıkışı ve Gelişimi, Rekonstüksiyonu, Gelenekler*] *Uluslararası Bilimsel Konferans Bildirileri Özetleri*. 15-22 Ağustos 1992, Yakutsk: Yakut Devlet Üniversitesi Yayc., s.: 20;

GÖMEÇ, Saadettin (1997) *Kök Türk Tarihi*, TÜRKSOY Yayl., Ankara;

GÖMEÇ, Saadettin (1998) "Şamanizm ve Eski Türk Dini", *PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 1998, ss.: 38-50;

GÖMEÇ, Saadettin (2011) *Şamanizm ve Eski Türk Dini*. 2. Baskı, Ankara: Berikan Yayınevi;

GÖMEÇ, Saadettin (2017) "Şaman Adı ve Şaman Yerine Kullanılan Terimler İle Onların Giyimlerine Dair", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Sayı: 367, Cilt: 62, Temmuz 2017, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, ss.: 24-26;

GÖNENÇAY, Gökçe Rojda (2012) "Türkiye'de her 5 evlilikten biri akraba evliliği", (30.01.2012), [https://www.petrol-is.org.tr/haber/turkiyede-her-5-evlilikten-biri-akraba-evliligi-5288] (erişim: 10.11.2018/15:22)

GRAÇ, A. D. (1957) "Petroglifı Tuvı I" [*Tuva'nın Petroglifleri I*] (Problema Datirofki i İnterpretatsii Etnograficeskiye Traditsii [*Etnografik Geleneklerin Tarihlendirilmesi ve Yorumlanması Sorunları*]) *Sbornik MAE* [*Muzey Antropologiyi i Etnografii*], Cilt 17, Moskova, Leningrad;

GRAÇ, A. D. (1958) "Petroglifı Tuvı II" [*Tuva'nın Petroglifleri II*] 1955 yılında bulunan komplekslerin yayımlanması, *MAE* [Muzey Antropologiya i Etnografii] *Yıllığı*, Cilt 17, Moskova, Leningrad;

GRAÇ, A. D. (1958) "Хронологнческие и этно-культурные границы древнетюркского времени", *Тюркологический сборник к шестидесятилетию Андрея Николаевича Кононова*, Moskova: Nauka Yayınevi Doğu Literatürü Baş Redaksiyonu, ss.: 188-193;

GRAÇ, A.D. (2008) "Eski Türk Dönemine Ait Dağ Keçisi Damgalarının Tarihlendirilmesi ve Anlamlandırılması Üzerine", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (TAED) Dergisi*, Sayı 37, (Çev.: Kemal Alyılmaz, Sinan Dinç), Erzurum, ss.: 209-230;

GRAPARD, Allan G.(1983) "Shinto" *Kodansha Encyclopedia of Japan*, 7, (Editor in Chief: Gen Itasaka), Tokyo: Kodansha Ltd., ss.: 125-132;

GREBENNİKOVA, N.S. (Der.) (2004) *Altayskiy panteon: bogi, duhi, kultı.* [*Altay Panteonu: Tanrılar, Ruhlar, Kültler*], Gorno-Altaysk;

GRİGORYEVA, İ.S. (2007) "Osobennosti pererabotki sluhovoy informatsiyi u predstaviteley russkogo i hakasskogo etnosov." *Etnosı razvibayuşçeysya Rossiyi: problemı i perspektivı. Materialı vtoroy mejdunarodnoy nauçno-praktiçeskoy konferentsiyi, 28-29 sentyabrya 2007 g.*, Abakan: Hakas Devlet Üniversitesi Yayıncılığı, ss.: 7-10;

de GROOT, J.J.M. (1921) *Die Hunnen der vorchristlichen*, Berlin;

GRİTSANOV, A.A., Filippoviç, A.V. (2009) *Язычество*, 2.Baskı, Moskova: Knijnıy Dom Yayınevi;

GRUM-GRJİMAYLO, G.Ye. (1926) *Zapadnaya Mongoliya i Uryanhayski Kray* [*Batı Moğolistan ve Uryanhay Bölgesi*], C.: II, St. Petersburg;

GRYAZNOV, M.P. (1950) *ПЕРВЫЙ ПАЗЫРЫКСКИЙ КУРГАН*. Leningrad: Devlet Hermitaj Müzesi Yayıncılığı;

GRYAZNOV, M.P. (1977) "Kuryer UNESCO", Ocak 1977, s. 41;

GUMİLEV, Lev (1959) "Динлинская проблема. Пересмотр гипотезы Г.Е. Грумм-Гржимайло в свете новых исторических и археологических материалов", *Известия Всесоюзного Географического общества СССР*. 1959. No 1;

GUMİLEV, Lev N. (2002) *Drevniye Türki* [*Eski Türkler*]. Rolf Yayc., Moskova;

GUMİLEV, Lev N. (2003) *Muhayyel Hükümdarlığın İzinde*. (Çev.: D. Ahsen Batur), İstanbul: Selenga Yayınları;

GUMİLEV, Lev N. (2004) *Drevniye Türki* [*Eski Türkler*]. AST Yayc., Moskova;

GUNDA, Bela (1968) "Introduction", *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. (Edited by V. Dioszegy, English translation revised by Stephen P. Dunn), Budapeşte: Akademiai Kiado, ss.: 13-16;

GURİNA, N.N. (1956) *Оленеостровский могильник*. (Giriş Yazısı: SSCB Bilimler Akademisi İrtibati Üyesi, Prof. Dr. V.İ. Ravdonikas), Moskova-Leningrad: SSCB Bilimler Akademisi Yayınevi

GURVİÇ, İlya S. (1984) "От редактора" // *Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования)*, (N.A.Alekseyev), Novosibirsk: "Nauka" Yayıncılığı, ss.: 3-4;

GÜÇ, Ahmet (2002) "Konfüçyüsçülük" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26. Cilt, Ankara: TDV Yayınları, ss.: 167-170;

GÜL, Bülent (2006) "Moğolistan'da Türkolojinin Gelişimi ve Moğolistan'da Yapılması Gerekli Türkoloji Çalışmaları Üzerine", *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, (Yayına Hazırlayanlar: Yunus Koç, Serdar Sağlam, Cahit Gelekçi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: 203-217;

GÜL, Bülent (2007) "Moğolistan Duhaları (Tsaatanlar)" *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni (16-17.04.2001)*, (Yay. Haz.: Ülkü Çelik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türk Yılmaz, Mikail Cengiz), Ankara: HÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: 27-36;

GÜLEÇYÜZ, Kazım (1996) *Din ve Siyaset*, Yeni Asya Yayl., İstanbul;

GÜLENSOY, Baybars (2009) "Köktürk Sikkelerinde 'Tamgalar'", *Yesevi Aylık Sevgi Dergisi*, Yıl: 16, Sayı: 191, (Kasım 2009), İstanbul, ss.: 32-33;

GÜNAY, Ünver (2000) *Din Sosyolojisi*. İnsan Yayl., İstanbul;

GÜNAY, Ünver (2003) *Din Sosyolojisi*. İnsan Yayl., İstanbul;

GÜNAY, Ünver ve Güngör, Harun (2015) *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. Kayseri: Berikan Yayınevi;

GÜNGÖR, Erol (2007) *Tarihte Türkler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat;

GÜNGÖR, Harun (1995) "Önasya Kültürlerinde Yeniden Doğuş ve Türklerde Nevruz" *Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri (Ankara, 20-22 Mart 1995)*, Ankara, ss.: 31-36;

GÜNGÖR, Harun (1996) "Abdülkadir İnan'ın Din Tarihçiliği" *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sermpozyumu Bildirileri*. Kayseri, ss.: 257-262; (aktaran: www.alewiten.com,10.11.2002) [http://www.alewiten.com/abdulkadirinan.htm] (erişim:23.12.03/13:17);

GÜNGÖR, Harun (2007) "Geleneksel Türk Dininden Anadolu'ya Taşınanlar", *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni (16-17.04.2001)*, (Yay. Haz.: Ülkü Çelik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türk Yılmaz, Mikail Cengiz), Ankara: HÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: 1-16;

GÜNGÖR, Harun (2010) "Şamanizm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38. Cilt, Ankara: TDV Yayınları, ss.: 325-328;

GÜZEL, Hasan Celal (2002) "Önsöz", *Genel Türk Tarihi*. (Ed: Hasan Celal Güzel, Prof. Dr. Ali Birinci) Cilt: 1, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss.: 7-11;GÜNGÖR, Harun (1998) *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kayseri;

GÜNGÖR, Harun, KÜÇÜK, Abdurrahman (1999) *Bütünlüğümüzün Kaynakları Asya'dan Anadolu'ya Taşınanlar*, Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi;

GÜVENÇ, Bozkurt (1974), *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları;

GÜZEL, Abdurrahman (2008) *Ahmed Yesevi'nin Fakr-Name'si Üzerine Bir İnceleme*. 3. Baskı, Ankara: Öncü Basımevi;

HADAHANE, M., Sagan-ool, O. (Der. ve Çev.) (1966) *Tıva Üleger Domaktar, Çeçen Söster/ Tuvinskiye Poslovitsı i Pogovorki* [*Tıva Atasözleri ve Deyimleri*], 2. baskı, Tıva Kitap Yayc., Kızıl;

HAKAS Devlet Üniv. Yay. (1998), *Rossiya i Hakasiya: 290 let sovmestnogo razvitiya* [*Rusya ve Hakasya: Birlikte Gelişmenin 290 Yılı*], N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yay., Abakan;

HAKAS-ORIS SÖSTİK (H.O.S.) (2006), (Baş Ed. O.V.Subrakova, O.P.Anjiganova, N.A.Baskakov, M.İ.Borgoyakov, A.İ.İnkijekova-Grekul, D.F.Pataçakova, P.Y.Beloglazov, Z.Y.Kaskarakova, A.S.Kızlasov, R.D.Sunçugaşev, M.D.Çertıkova), Novosibirsk: "Nauka" Yayıncılık;

HAKASÇA-TÜRKÇE SÖZLÜK (H.T.S.) (2007) (Haz.: Prof.Dr. Emine Gürsoy-Naskali, Prof. Dr. Viktor Butanayev, Dr. Almagül İsina, Dr. Erdal Şahin, Liaisan Şahin, Dr. Aylin Koç), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları;

HAKASSKO-RUSSKİY SLOVAR (H.R.S.) (1953) (Baş Ed. N.A. Baskakov, Derleyenler: N.A. Baskakov ve A.İ. İnkijekova-Grekul), Moskova: SSCB Kültür Bakanlığı, Yabancı ve Milli Sözlükler Devlet Yayınevi;

HAKKARAINEN, M.V. (2015) *Шаманизм.*Ştırkov, S.A. (2015) *Религиозная жизнь Сибири и Дальнего Востока: Материалы к учебнику.* (Bilimsel Editör: N.B. Bahtin), St. Petersburg: Nestor-İstoriya Yayınevi;

HALEMBA, Agnieszka (2003) "Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and Shamanism", *Sibirica*, Vol. 3, No. 2, (October, 2003), Routledge: Taylor & Francis Ltd, (Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle, Germany), ss.: 165–182;

HALEMBA, Agnieszka E. (2006) *The Telengits Of Southern Siberia: Landscape, Religion, And Knowledge in Motion*, Routledge Yayınevi;

HALİKOV, Alfred Hasanoviç (1989) *Tatarski Narod i ego Predki* [*Tatar Halkı ve Ataları*], Tatar Kitap Yayc., Kazan;

HALİKOVA, E.A. (1986) *Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X – начала XIII в., Kazan;*

HALLORAN, John A. (1999) *Sumerian Lexicon*, (http://www.sumerian.org);

HAMILTON, Malcolm (1998) *Sociology and the World's Religions*, Macmillan Press;

HAMILTON, Malcolm (2005) "The Sociology of Religion", *Introduction to World Religions.* (Gen. Ed.: Christopher Partridge), Minneapolis: Fortress Press;

HAMZAYEV, M.Ya. (Baş Redaktör) (1962) *Словарь туркменского языка.* Aşkabad: Türkmen SSC Bilimler Akademisi Yayınevi;

HANÇERLİOĞLU, O. (1986) *Toplumbilim Sözlüğü,* İstanbul: Remzi Kitabevi;

HANÇERLİOĞLU, O. (2000) *Dünya İnançları Sözlüğü,* 3. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi;

HAN MİRGEN. ALIPTIĞ NIMAH. (HMAN) (1992) (Taxpahçı, nımahçı: A.V.Kurbijekova, Pîçîkke timneen: G.G.Kujakova), Ağban: Hakas Kitap Yayıncılığı;

HAN MİRGEN DESTANI (H.M.D.) (2008) (Yayına hazırlayan, Hakasçadan Türkçeye aktaran, giriş, ad dizini, Hakasça-Türkçe sözlük, Türkçe ve İngilizce özetler, kapak tasarımı: Timur B. Davletov), Ankara: TÜRKSOY Yayınları: 31;

HARALAMBOS, M. ve Holborn, M. (1991) *Sociology Themes and Perspectives,* Londra: Collins Educational;

HARMAN, Ö. F. (1993). "Dağ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:8, 400-401.;

HARPER, Douglas (2001) *On-Line Etymology. Dictionary* (Erişim: 16.05.05/11:57) [http:// www.etymonline.com];

HARUZİN, N. (1903) *Этнография*, IV. Volume, Moskova;

HASSAN, Ümit (1983) "Tarihöncesinden Tarihe Şamanlık", A.Ü. S.B.F. Dergisi, Cilt: XXXVIII – Sayı: 1-4 (1983), Ankara, ss: 97-114;

HASSAN, Ü. (1985) *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler.* I. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları

HASSAN, Ü. (2000) *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler.* İstanbul;

HAUSSIG, H. W. (1954) *Theophylaktos excurs über die Skytischen Vôlker, Byzantion,* XIII;

HAYDEN, Brian (2003) *Shamans, sorcerers, and saints: a prehistory of religion*, Washington: Smithsonian Institute;

HAYES, Carlton (1995) *Milliyetçilik: Bir Din* (Çev.: Murat Çiftkaya), İz Yayc., İstanbul;

HAYNES, Jeff (1998) *Religion in Global Politics*, Longman, London;

HEMPHILL, B.E., Mallory, J.P. (2004) "Horse-mounted invaders from the Russo-Kazakh steppe or agricultural colonists from western Central Asia? A craniometric investigation of the Bronze Age settlement of Xinjiang." *Am J Phys Anthrop* dergisi, No: 124, ss.: 199–222;

HERBERG, Will (1964) "Religious Revival in the United States" Chapter 26 in Amitai Etzioni and Eva Etzioni (eds.) *Social Change.* New York: Basic Book, Inc.;

HERODOTOS (1991) *Herodot Tarihi,* (Çev.: M.Öktem), İstanbul;

HERSKOVITS, Melville J. (1948) *Man and His Works,* New York: Alfred A. Knopf;

HEYET, Cevat (1995) "Nevruz Bayramı İran'da" *Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri (Ankara, 20-22 Mart 1995),* Ankara, ss.: 119-124;

HO, Ping-ti (1975) *The Cradle of the East. An Inquiry into the Indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and early Historic china, 5000-1000 B.C.,* Hong Kong-Chicago;

HOEBEL, E.A. (1958) *Man in the Primitive World.* New York: McGraw-Hill Book Co., Inc.,;

HODDER, Ian (2006) *Çatalhöyük – Leoparın Öyküsü. Türkiye'nin Antik "Kasaba"sının Gizemleri Günışığına Çıkıyor*, (Çev.: Dilek Şendil), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları;

HOLLIMON, Sandra E. (2001) "The gendered peopling of North America: Addressing the antiquity of systems of multiple genders" *The archaeology of Shamanism*, (Edited by Neil S. Price), Routledge, ss.: 123-134;

HOLOPOV, V. (2007) "Kto vy, drevniye yeniseytsı?" // *Hakasiya: jivaya starina v nauçno-populyarnıh statyah, intervyu i oçerkah (1828-2006).* (Haz.: V.F.Burov), İkinci düzeltilmiş basımı, Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı, ss.: 10-12;

HOMMEL, Fritz (1915) *Hundert sumero-türkische Wortgleichungen.* Munich: Sonderdruck;

HOMUŞKU, O.M., (1998) *Religiya v İstoriyi Kulturı Tuvintsev* [*Tıvaların Kültür Tarihinde Din*], Moskova;

HOPPAL, Mihaly (1994) *Schamanen und Schamanismus.* Augsburg: Pattloch Yayınevi;

HOPPAL, Mihaly (2007) *Shamans and Traditions.* Volume: 13, (Çev: Orsolya Frank, Bálint Sebestyén, Péter Simoncsics, Gözden geçiren: Peter Miekle), Budapeşte: Akadémiai Kiadó Yayınları;

HOPPAL, Mihaly (2008a) "Milenyum Çağında Şamanizm" (Çev.: Muhtar Kutlu), *Milli Folklor* dergisi, Sayı: 77, Yıl: 20, Bahar 2008, ss.: 106-110;

HOPPAL, Mihaly (2008b) "Macar Halk İnançlarında Şamanizmin İzleri" (Çev.: Muvaffak Duranlı), *Milli Folklor* dergisi, Sayı: 77, Yıl: 20, Bahar 2008, ss.: 111-117;

HOPPAL, Mihaly (2014) *Avrasya'da Şamanlar.* 2. Baskı, (Çev: Bülent Bayram, Hüseyin Şevket Çağatay Çapraz), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları;

HOPPAL, Mihaly (2015) *Shamanhood. Traditions in Transformation.* Budapeşte: International Society for Shamanistic Research, Research Center fort he Humanities Institute of Ethnology Hungarian Academy of Sciences;

HOPPAL, Mihaly (2015a) *Шаманы – культуры – знаки.* (Macarcadan Rusçaya Çev: Nikolay Kuznetsov), Tartu: ELM Bilimsel Yayınevi;

"Hrustalnıy Bars-2009»", *Hakas Cumhuriyeti Yüksek Konseyi Resmi İnternet Sitesi* [http://www.vskhakasia.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=325&Itemid=44] (erişim: 11.11.09/14:55);

HUBAN ARIĞ ALIPTIĞ NIMAH (HAAN) (1995) (Destanı anlatan: Semön İ. Şulbayev, Destanı Hakasça kaydeden ve yayına hazırlayan: Alevtina K. Maytakova), Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı;

HUBAN ARIĞ ALIPTIĞ NIMAH (HAAN) (1996) (Destanı anlatan: Semön İ. Şulbayev, Destanı Hakasça kaydeden ve yayına hazırlayan: Alevtina K. Maytakova), Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı;

HUBAN ARIĞ DESTANI (H.A.D.) (2006) (Destanı anlatan: Semön İ. Şulbayev, Destanı Hakasça kaydeden: Alevtina K. Maytakova, Türkiye Türkçesine aktarım, giriş, kahramanların ad dizini, Kahramanların atları, Dizgi, Resimler, Baskı öncesi hazırlık, Kapak tasarımı: Timur B. Davletov), Ankara: TÜRKSOY Yayınları: 29;

HUDYAKOV, Yu.S. (1996) "Kırgızskiy Kaganat: Diskussiya Ob Etnonime "Kırgız". *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografiya* (Derl.: O. Karayev, K. Jusupov), Soros Kırgızistan Vakfı, Bişkek, ss.166-241;

HUDUD AL-ALAM (1996) (Farsçadan Rusçaya Çev.: Z.N. Vorojeykina) *Kırgızı. İstoçniki, istoriya, etnografiya.* Bişkek: "Soros-Kırgızistan" Vakfı Yayınları, ss.: 32-35;

HUMMEL, Siegbert (1975) "Materialien zu einem Wörterbuch der Zhang-Zhung-Sprache. I, II." In: *Monumenta Serica* (31, 1975), ss.: 488-520;

HUMMEL, Siegbert (1976) "Materialien zu einem Wörterbuch der Zhang-Zhung-Sprache. III". In: *Monumenta Serica* (32, 1976), ss.: 320-336;

HUNKAN, Ömer Söner (2005) "Orta Asya'da X-XIII. Yüzyıllarda "Türk" Adı Üzerine Bazı Kayıtlar". *Türkiyat Araştırmaları* dergisi, Sayı: 2, Bahar 2005, ss.: 5-12;

HÜSEYNOV, H. (1941) *Azerbayçança-Rusça Lüget.* Bakü: SSCB Bilimler Akademisi Azerbaycan Bölümü Neşriyatı;

İBN BATTUTA (1996) *Путешествия Ибн Баттуты. Арабский мир и Центральная Азия*, (Giriş, Tarihsel ve Dilbilimsel Yorumlama ve Arapçadan Rusçaya Çev.: N.İbragimov, T.Muhtarov), Taşkent;

İBN FADLAN, AHMED (1996) *Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу*, (Çev. ve yorumlar: İ.Y.Kraçkovskiy), Moskova-Leningrad // *Na stıke kontinentov i tsivilizatsiy. İz opıta obrazovaniya i raspada imperiy X-XVI vv.* (Derleyen: İ.B.Muslimov), Moskova: "İnsan" Yayınevi, ss.: 12-72;

İBN FAZLAN (1995) *Seyahatnâme*, (Çev.: Ramazan Şeşen), İstanbul: Bedir Yayınevi;

IDELMAN, Moshe (2000) Transmission in Thirteenth-Century Kabbalah. *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion.* (Ed. by Yaakov Elman ve Israel Gershoni), New Heaven ve Londra: Yale University Press, ss.: 138-165;

ISTVAN, S., David, S.K. (Istvan, David) (2020) *Anthropological Field Tapes. Siberian Shamanic Soundscapes. Altai Saian Baikal. Altai-Telengit, Khakas, Tuva, Tofa, Western Buriat/South Siberia, Russia.* (Edited and tape edited by Istvan Santha, David Somfai Kara, Recorded by Istvan Santha, David Somfai Kara, Josef Lukacs, Eeren (on front and back cover) created and sewn by Varvara Adamova, Back cover black and White photo image by Laszlo Kunkovacs, Mastering: Istvan Tanka, The record is dedicated to the memory of Aleksei Kalkin (1925-1998)), Budapeşte: Trottel Records;

İDRİSİ, Habib (1995) "Eski İran ve Azerbaycan Eyaletinde Nevruz" *Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri (Ankara, 20-22 Mart 1995),* Ankara, ss.: 135-145;

İNALCIK, Halil (2002) "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu" *Türkler*, 9. Cilt, *Osmanlı*, (Editörler: Hasan Celal Güzel, Prof. Dr. Kemal Çiçek, Prof. Dr. Salim Koca, Yayın Kurulu Başkanı: Prof. Dr. Yusuf Halaçoğlu, Yayın Danışmanı: Prof. Dr. Halil İnalcık), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss: 66-88;

İNAN, Abdülkadir (1926/1928) "Umay İlahesi Hakkında"*Türkiyat Mecmuası*, II;

İNAN, Abdülkadir (1952) "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, Ankara;

İNAN, Abdülkadir (1956) "Türk Etnolojisini İlgilendiren Birkaç Terim-Kelime Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Bülleten*, ss.: 179-195;

İNAN, Abdülkadir (1968) *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul;

İNAN, Abdülkadir (1968) "Makaleler ve İncelemeler", ss.: 397-399;

İNAN, Abdülkadir (1972) *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, T.T.K. Basımevi;

İNAN, Abdülkadir (1976) *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi;

İNAN, Abdülkadir (1985) *Manas Destanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları: 611, 1000 Temel Eser: 117;

İNAN, Abdülkadir (1986) *Tarihte ve Bugün Şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar*. III. Baskı, Ankara: TTK Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi;

İNAN, Abdülkadir (1987) *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: TTK Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi;

İNAN, Abdülkadir (2000) *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. 5. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi;

İNAN, Abdülkadir (2015) *Tarihte ve Bugün Şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar*. 8. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi;

İNCİL (2012) *Rabbimiz ve Kurtarıcımız İsa Mesih'in İncili*, 11. Basım, (Ocak 2012), İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları;

İNGİLİZ GİZLİ SERVİSİ MI5'E GÖRE TURANLILAR VE PAN- - TURANİZM (2005) (Çev./ Haz.: Gonca Bayraktar Durgun, Şenol Durgun), Ankara: Alter Yayıncılık;

İONOVA, Yu.V., (1980) "Şamanstvo v Koreye" [*Kore'deki Şamanlık*], *Simvolika Kultov i Ritualov Narodov Zarubejnoy Aziyi* [*Yurtdışı Asya'daki Halkların Kült ve Rüeller Semboliği*], Moskova;

İVGİN, Hayrettin (2005) "Editörün Notu". *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. (Celal Beydili). Ankara: Yurt Kitap-Yayın, ss.: 5-7;

İVGİN, Hayrettin; Ünal, Ömer; Öncül, Fahrettin (Hazırlayanlar) (2009) *Doğumunun 130. Yıl Dönümünde Yozgatlı Hüzni-Hizbi Baba. Hayatı, Anlatıları, Şiirleri*. Ankara: Kültür Ajans Yayınları;

İZMAYLOV, İ.L. (2009) "Предметы мусульманского культа в археологической культуре Волжской Булгарии" // *Наследие ислама в музеях России: пространственные границы и образы. Материалы научно-практической конференции, 10-11 декабря 2009 г.*, Kazan: "Şkola" Cumhuriyet Yayıncılık Merkezi, ss.: 47-56;

JACKSON, Danny P. (2008a) "Şiirsel Niyetim", *Gılgamış Destanı*, (Haz.: Danny P. Jackson, Çev.: Ahmet Antınen), 2. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınevi, ss.: LIV-LIX;

JACKSON, Danny P. (2008b) "Sözlük", *Gılgamış Destanı*, (Haz.: Danny P. Jackson, Çev.: Ahmet Antınen), 2. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınevi, ss.: 91-94;

JANHUNEN, Juha (1986) "Siberian Shamanistic Terminology" *Traces of the Central Asian Culture in the North, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, (Ed: İldikó Lehtinen), Sayı: 194, Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, ss/pp.: 97-117;

JANHUNEN, Juha (2003) "Proto-Mongolic", *The Mongolic Languages* (Edited by Juha Janhunen), Londra: Routledge Yayıncılık, ss.: 1-29;

JELOBTSOV, F.F. (2014) "К вопросу о терминах в шаманизме. Şamanizm Terimlerine Ait Bir Sual" *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi.* Yıl: 2014, Cilt: 1, Sayı: 22, Ankara, ss.: 166-174;

JEN-T'ANG, Chang (1968) *T'ang Devrindeki Doğu Göktürkleri Hakkında Yeni Belgeler. Ts'e-fu Yüan-kuei ve Tzu-chih T'ung-chieh'e Göre (618-745),* (Doktora Çalışması), Taipei;

JEREBİNA, Tatyana (2009) *Сибирский шаманизм: этнокультурный атлас*, St. Petersburg: "Amfora" Yayınevi;

JEREBİNA, T.V. (2011) *Шаманизм и христианство (на материале религии народа саха XVII-XX вв.)*. St. Petersburg: RHGA Yayınevi;

JOCHELSON, Waldemar (1905) *The Koryak. Religion and Myths.* The Jesup North Pacific Expidition (Edited by Franz Boas), Volume VI, Parts I, II, New York: G.E.Strechert Yayıncılık, Leiden: E.J.Brill Yayıncılık;

JOHNSON, Harry M. (1960) *Sociology,* New York: Harcourt, Brace;

"Jolbarıs Han", *Inform.Kz*, 16.03.2009 / 11:16 [http://www.inform.kz/kaz/article/1225806] (erişim: 11.11.09/15:14);

JUKOVSKAYA, N.L. (1978) "Narodnıye Verovaniya Mongolov i Budizm" [*Moğolların Halk İnançları ve Budizm*], *Arheologiya i Etnografiya Mongoliyi* [*Moğolistan Arkeoloji ve Etnografyası*], Novosibirsk, ss.: 28-29;

JUKOVSKAYA, N.L. (1988) *Категория и символика традиционной культуры монголов*, Moskova;

JUKOVSKAYA, N.L. (1993) «Очага культ» // *Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов*, Moskova;

JURAVLÖVA, N.L. (1978) "Narodnıye verovaniya mongolov i buddizm" [*Moğolların halk inançları ve Budizm*], *Arheologiya i etnografiya Mongoliyi* [*Moğolistan Arkeoloji ve Etnografyası*], Novosibirsk, ss.: 25-27;

KAFALI, Mustafa (2005) *Çağatay Hanlığı (1227-1345).* 1. Baskı, (Yayına Haz: E. Semih Yalçın), Ankara: Berikan Yayınevi;

KAFESOĞLU, İbrahim (1958) "Türkmen Adı, Manası ve Mahiyeti", *Jean Deny Armağanı*, Ayrı Basım, Ankara: Türk Tarihi Yayınları, ss.; 121-133;

KAFESOĞLU, İbrahim (1980) *Eski Türk Dini*., Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları;

KAFESOĞLU, İbrahim (1988) *Türk Milli Kültürü*., 5. basım, İstanbul: Boğaziçi Yayınları;

KAFESOĞLU, İbrahim (1992) "Oğuzlar", *Türk Dünyası El Kitabı* I.Cilt, Ankara: Türk Kültürünü Araştırmaları Enstitüsü, ss.: 156-160;

KAFESOĞLU, İbrahim (1996) *Türk Milli Kültürü*., 14. basım, İstanbul: Boğaziçi Yayınları;

KAFESOĞLU, İbrahim (1999) *Türk Milli Kültürü*., 19. basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat;

KAFESOĞLU, İbrahim (2002) "Tarihte "Türk" Adı", *Türkler*, Cilt 1., "İlk Çağ", (Editörler: Hasan Celal Güzel, Prof.Dr. Kemal Çiçek, Prof.Dr. Salim Koca) Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss.: 308-315;

KAFESOĞLU, İbrahim (2004) *Türk Milli Kültürü*., 25. basım, (2005), İstanbul: Ötüken Neşriyat;

KAFESOĞLU, İbrahim (2011) *Türk Milli Kültürü*., 33. basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat;

KAGANKATVATSİ, Moisey (1861) *История агван Моисея Каганкатваци, писателя X века* (Ermeniceden Rusçaya Çev.: K. Patkanyan), St. Petersburg;

KALAFAT, Yaşar (1990) *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri.* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 112;

KALAFAT, Yaşar Kaya (1992) "Eski Türk İnançlarının Kars Yöresindeki İzleri", *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, IV. Cilt, Gelenek, Görenek ve İnançlar.* Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 167, Ofset Repromat Matbaası, ss.: 149-169;

KALAFAT, Yaşar (1995) *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri.* Genişletilmiş İkinci. Baskı, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları;

KALAFAT, Yaşar (1998) *Kuzey Azerbaycan - Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta Eski Türk Dini İzleri. Dini Folklorik Tabakalaşma.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları: 1954;

KALAFAT, Yaşar (2007) *Türk Halk İrfanında Kurt.* Ankara: Lalezar Kitabevi;

KALAFAT, Yaşar (2010) *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri,* Ankara: Berikan Yayınevi;

KALAFAT, Yaşar (2012) *Azerbaycan-İran-Anadolu-Irak Halk İnanç Hattı,* Ankara: Berikan Yayınevi;

KALAFAT, Yaşar (2012a) *Anadolu Aşiretlerinde Mitolojik Bulgular.* Ankara: Berikan Yayınevi;

KALAFAT, Yaşar (2013) *Cuci Kültür Coğrafyasında Türk Moğol Halk İnanmaları.* Ankara: Berikan Yayınevi;

KALAFAT, Yaşar (2016) "Balıkesir ve Yöresi Halk İnançlarında Astral Boyut-Memoratlar", *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu (20-22 Ekim 2016, Balıkesir),* [http://yasarkalafat.info/?p=2105#_ftnref6] (erişim tarihi: 2016.11.22);

KALAŞNİKOV, Aleksandr A. (Der.) (2002) *Yakutiya. Hronika, Faktı, Sobıtiya. 1632-1917.* [*Yakut-eli. Vakainame, Olgular, Olaylar. 1632-1917*], 2. Baksı. "Biçik" Yayc., Yakutsk;

Kaman Köyü, Bahçe İlçesi, Osmaniye İli, Türkiye [http://www.yerelnet.org.tr/koyler/koy.php?koyid=307720] (erişim: 03.09.2014/11:23);

"Kamen Akparsa", *Mariy El Cumhuriyeti Dağlık Mari Bölgesi Resmi İnternet Sitesi* [http://www.gomomari.ru/images/news/20090316/5.jpg] (erişim: 19.04.10/17:02);

KANİMETOV, A. (1962) "Культура возрожденного к новой жизни киргизского народа" // *Развитие социалисической культуры в союзных республиках,* Moskova;

KANPOLAT, Yahya (1984) *K.Kafkasya Kabilelerinde Din ve Toplumsal Düzen.* Ankara: Bayır Yayınları;

KARAÇAKOVA, Olga (2011) "Сакральные памятники Хакасии", *Abakan Haftalık Şehir Gazetesi,* Sayı 14, (30 Mart-5 Nisan 2011), s. 16;

KARAFET, T.M., Zegura, S.L., Posukh, O. et al. (Kafaret vd.) (1999) "Ancestral Asian source(s) of new World Y-chromosome founder haplotypes" // *Am. J. Hum. Genet.* (1999. V.64), ss.: 817-831.

KARAKETOV, M.D. (1995) *Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев,* Moskova: "Nauka" Yayıncılık;

KARATANOV, İ. (1884) "Черты внешнего быта качинских татар" // *Известия ИРГО,* Cilt: XX, St. Peterburg;

KARAYEV, O., JUSUPOV, K. (Der.) (1996) *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografiya.* [*Kırgızlar, Kaynaklar, Tarih, Etnografya*] Bişkek;

KARMIŞEVA, Balkis H. (2009) *Карагегинские киргизы,* (Derleyen, giriş yazısı ve yerel kavramlar sözlüğü yazarı: S.S.Gubayeva), Rusya Bilimler Akademisi, N.N.Mikluho-Maklay Etnoloji ve Abtropoloji Enstitüsü Yayınları, Moskova: "Nauka" Yayıncılığı;

KASKABASOV, Seyit (2011) "Kazak Folklorundaki Korkut Anlayışı", *"Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları" Uluslar arası Sempozyumu (25-28 Ekim 2010, Yakın Doğu Üniversitesi, Lefkoşa, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti), Bildiriler Kitabı,* Ankara: TÜRKSOY Yayınları: Güzeliş Ofset Matbaacılık, ss.: 15-22;

KAŞGARLI, Mahmut (1970) *Dîvan ü Lügat İt-Türk*, (Haz.: Ali Çiçekli), İstanbul: May Yayınları;

KAŞGARLI, Mahmut (2007) *Dîvânü Lugâti't-Türk*, (Çev.: Serap Tuba Yurteser ve Seçkin Erdi), İstanbul: Kabalcı Yayınevi;

KATANOV, N.F. (1900) "Ueber die Bestattungsgebrauche bei den Türkstämmen Central- und Ostasiens", *KSz*, 1900, 1, ss.: 100-113, 225-233, 277-286;

KATANOV, N.F. (1901) "Отчет о поездке в Минусинский уезд Енисейской губернии", *Ученыя записки императорского Казанского университета*, Год LXVIII, Пятая и шестая книги, май-июнь 1901, Kazan: Kazan İmparatorluk Üniversitesi Yayınevi, ss.: 1-58;

KATANOV, N.F. (1907) "Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. Тексты", *Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым*, Volume: IX, St. Petersburg;

KATANOV, Nikolay F. (1907) *Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.Радловым. Ч. IX. Наречия урянхайцев (сойотов) абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф.Катановым*, St. Petersburg: AN/Bilimler Akademisi Yayınevi;

KATANOV, Nikolay. F. (2000) *Tallap Alğan Pilig Toğıstarı: Hakas Folklorının paza Etnografyasının Tekstteri/Bilimsel Eserlerinden Seçmeler: Hakas Folklor ve Etnografyası Metinleri.* (Bilimsel Red.: Valentina E. Maynogaşeva, Türkiye Türkçesi: Fatma Özkan) Ankara: TÜRKSOY Yayınları;

KATANOV, Nikolay F. (2004) *Türk Kabileleri Arasında.* (Rusçadan Çev.: Attila Bağcı), Konya: Kömen Yayınları;

KAZAÇİNOVA, Galina G. ve Tatarova, Valentina K., (1997) *Кемзің син?* [*Kimsin Sen?*], (Hakasların Ritüel-Ayinsel ve Takvimsel Bayramları). Abakan;

KAZAÇİNOVA, G.G. ve Tatarova, V.K. (1997a) *Çıl Pazı - Golova Goda*, Abakan: ROSA Yayınevi;

KAZAK TÜRKÇESİ SÖZLÜĞÜ (KTS) (1984) (Tercüme: Hasan Oraltay, Doç.Dr. Nuri Yüce, Saadet Pınar), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı;

KAZAHSKO-RUSSKİY SELSKO-HOZYAYSTVENNIY SLOVAR (KRSHS) (1994) (Haz.: H.Tlemisov, E.Ramazanov), Almatı: Kaysar Yayıncılık;

KEENAN, James G. (2008) "Gılgamış: Bir Değerlendirme", *Gılgamış Destanı*, (Haz.: Danny P. Jackson, Çev.: Ahmet Antmen), 2. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınevi, ss.: XLII-LII;

KEHRER, Günter; Robertson, Roland; Durkheim, Emile (1996) Din Sosyolojisi, (Çev: Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu), Ankara: Vadi Yay.l.;

KENİN-LOPSAN, M.B. (1994) *Tıva çonnuñ burungu ujurları*, Kızıl;

KENİN-LOPSAN, M.B. (2002) *Tıva Hamnarnıñ Torulgaları*, Kızıl;

KENNAN, George (1891) *Siberia and the Exile System.* Cilt: 2, Londra: James R. Osgood, McIlvaine & Co., New York: The Century Co.;

KENNAN, George (1906) *Сибирь и ссылка.* Moskova: Logos Kitap Yayınevi;

KENNAN, George (1970) *Siberia and the Exile System.* (ilk kez 1891'de yayınlanmış) Cilt: 2, Russel & Russel Yayc., ABD;

KEYSER, Christine; Bouakaze, Caroline; Crubézy, Eric; Nikolaev, Valery G.; Montagnon, Daniel; Reis, Tatiana; Ludes, Bertrand (Keyser vd.) (2009) "Ancient DNA provides new insights into the history of South Siberian Kurgan people", *Hum Genet*, No. 126, (Received: 6 February 2009 / Accepted: 6 May 2009 / Published online: 16 May 2009), (Springer-Verlag 2009), ss.: 395–410;

KESSIDI, Feokhiriy (1972) *История античной диалектики*, Moskova: "Мысль" Yayıncılık;

KHASANAYEV, Murat (2002) "Kazakhstan. The Past and the Future" *Kazakhstan International Magazine*, 1 (3)/2002, ss.: 32-37;

KHEYAVI, Roshan (YY) *Historical-Comparative Dictionary of Ural-Altaic Languages*, Cilt 1., Karaj, Iran;

KİSELEV, S.V. (1949) *Древняя история Южной Сибири.* // МИА (Материалы и исследования по археологии СССР) Serisi № 9. Moskova-Leningrad;

KİTAPÇI, Zekeriya (2005) *Türk Moğol Boyları Arasında İslamiyet*, Konya: Yedikubbe Yaynları;

KIBRIS TÜRK TARİHİ. Orta Okullar İçin Tarih Kitabı. 6. SINIF, (2009) (Akademik Danışma ve Yazı Kurulu: Başkan: Mehmet Kortmaz, Yazı ve Araştırma Kurulu: Fikri Özler, Derviş Atakan, Sıdıka Aktu, Şencan Yerebakan Özdemir, Hatice Şahin, Ulaş Beratlı, Emrah Mercan, Mustafa Yücelten, Mustafa Akın, Resimleyen: Celal Deniz, Ziynet Eğitmen, Grafik Tasarım: Bilal Akbayır, Ercan Nazik), 1. Baskı, KKTC Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları;

KIM, Tae-gon (1992) "Paintings of Shaman Gods in Korea", *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, ss.: 15-16;

"Kırcaali Belediyesi Resmi İnternet Sitesi" [http://www.kardjali.bg/tr/?] (erişim: 10.11.09/15:50);

KIRGIZÇA-ORUSÇA SÖZDÜK (K.O.S.) (1985a) (Derleyen: K.K.Yudahin), 1. Kitap, Frunze: "Kırgızskaya Sovetskaya Entsiklopediya" Yayıncılığı;

KIRGIZÇA-ORUSÇA SÖZDÜK (K.O.S.) (1985b) (Derleyen: K.K.Yudahin), 2. Kitap, Frunze: "Kırgızskaya Sovetskaya Entsiklopediya" Yayıncılığı;

KIRGIZ SÖZLÜĞÜ (1998) (Haz.: Prof. K.K.Yudahin, Çev.: Abdullah Taymas), 4. Baskı, Cilt: 1, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları;

KIŞPANAKOV, V.A. (2007) "Natsionalnıy sostav" // *Entsiklopediya Respubliki Hakasiya*, Abakan: Hakas Cumhuriyeti Hükümeti Yayınları, s.: 413;

KIYLIOĞLU, L. Ve Wimmer, H. (2015) "The Relationship Between Immigration, Acculturation and Psychological Well-being The Case of Turkish Youth in Austria", *Nesne dergisi*, 3 (5), ss.: 1-19;

KIZLASOV, İgor L. (1994) *Drevnyaya Pismennost Sayano-Altayskih Türkov* [*Sayan-Altay Türklerinin Kadim Yazısı*], Rusya Bilimler Akademisi, Moskova: "Vostoçnaya Literatura" Yayc.;

KIZLASOV, İ.L. (2007) "Zerkalo otrajayet proşloye." // *Hakasiya: jivaya starina v nauçno-populyarnıh statyah, intervyu i oçerkah (1828-2006)*. (Haz.: V.F.Burov), İkinci düzeltilmiş basımı, Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı, ss.: 140-142;

KIZLASOV, İ.L. (2007a) "Kogda zapeli haydji?" // *Hakasiya: jivaya starina v nauçno-populyarnıh statyah, intervyu i oçerkah (1828-2006)*. (Haz.: V.F.Burov), İkinci düzeltilmiş basımı, Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı, ss.: 143-144;

KIZLASOV, İ.L. (2008) "Drevneye imya naroda", / *Sokrovişça kulturı Hakasiyi* // *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi*, (Baş. Red.: A.M. Tarunov, Derleyenler: İ.L.Kızlasov, A.M.Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 34-39;

KIZLASOV, L.R. (1960) "Новая датировка памятников енисейской письменности." *Sovetskaya arheologiya dergisi*, Sayı: 3, Yıl: 1960;

KIZLASOV, L.R. (1965) "Краткая история археологического изучения Тувы" *Вестник Московского университета dergisi*, Sayı: 3, Yıl: 1965, Moskova: ;

KIZLASOV, V.T. (1994) "Hakasskiye Narodnıye Predaniya o Hanze Pige: Vımıslı i Realnost" [*Hanza Bek Hakkında Hakas Halk Anlatıları: Hayal ve Gerçekler*], *Problemı Sohraneniya Prirodı i Kulturno-İstoriçeskogo Naslediya Hakasiyi* [*Hakaselinin Kültür-Tarih Mirası ve Doğanın Korunması Sorunları*], AGPİ Yayc., Abakan, ss.: 37-41;

KIZLASOV, Leonid R. (1960) *Taştıkskaya epoha v istoriyi Hakassko-Minusinskoy kotlovini*, Moskova: Moskova Devlet Üniversitesi Yayıncılığı;

KIZLASOV, Leonid R. (1969) *İstoriya Tuvı v Sredniye Veka* [*Tıva'nın Orta Çağ Tarihi*], Moskova;

KIZLASOV, L.R., Korol, G.G. (1990) *Dekorativnoye İskusstvo Srednevekovıh Hakasov Kak İstoriçeskiy İstoçnik.* [Tarihsel Bir Kaynak Olarak Orta Çağ Hakaslarının Dekoratif Sanatı], Moskova: Nauka Yayıncılığı;

KIZLASOV, Leonid R. (1992) *Pismennıye izvestiya o drevnih gorodah Sibiri* [*Sibiryanın Kadim Şehirleri Hakkında Yazılı Bilgiler*], Moskova Devlet Üniv. Yayc., Moskova;

KIZLASOV, Leonid R. (Sorm. Red.) (1993) *İstoriya Hakasiyi: s dreneyşih vremön do 1917 goda* [*Kadim Zamanlardan 1917'ye Kadar Hakas Elinin Tarihi*], Nauka Yayc., Moskova;

KIZLASOV, Leonid R. (1998) *V Sibir Nevedomuyu za Pismenami Tainstvennımi* [*Gizemli Yazıların Peşinde Bilinmeyen Sibirya'ya*], Abakan;

KIZLASOV, Leonid R., Leontyev N.V. (1980) *Narodnıye risunki hakasov* [*Hakasların Halk Resimleri*], Moskova: Nauka Yayıncılığı;

KİLLİ, Gülsüm (1999) "Soroşevskiy'de Isıax", *KÖK Araştırmalar* dergisi, 1/1, (Bahar), ss.:105-111;

KİSELÖV, S.V. (1949) "Письменность енисейских кыргыз" // *Краткие сообщения Института истории материальной культуры*, Sayı: XXV, Moskova-Leningrad, ss.: 33-41;

KİSELÖV, S.V. (1996) "Yeniseyskiye Kırgızı" [*Yenisey Kırgızları*], *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografya* [*Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografya*] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayc., Bişkek, ss.: 259-357;

KİSTENEV, S.P. (1990) *Каменный век бассе йна Нижней Колымы.* (Danışman: Prof. Dr. Y.A. Moçanov), (Автореферат на соискание ученой стеепи кандидата исторических наук), Yakutsk;

KİSTENEV, S.P. (1992) "Реконструкция художественных и духовных ценностей населения древней Колымы (По материалам Родинского шаманского захоронения) " *Şamanizm Kak Religiya: Genezis, Rekonstruktsiya, Traditsiyi. Uluslararası Bilimsel Konferans Bildirileri Özetleri. 15-22 Ağustos 1992*, Yakutsk: Yakut Devlet Üniversitesi Yayc., ss.: 23-24;

KLEŞEV, V.A. (2011) *Народная религия алтайцев: вчера, сегодня.* Gorno-Altaysk;

KLYAŞTORNIY, S.G. (1977) "Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках" // *Тюркологический сборник*, Moskova, ss.: 125-131;

KLYAŞTORNIY, S.G./Livşits, V.A. (1978) "Otkrıtiye i izuçeniye drevnetürkskih i sogdiyskih epigrafiçeskih pamyatnikov Tsentralnoy Aziyi" // *Arheologiya i etnografiya Mongoliyi*, Novosibirsk, ss.: 37-63;

KLYASHTORNY, S.G. (2003) *История Центральной Азии и памятники рунического письма*, St. Petersburg: St. Petersburg Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi Yayınları;

KLYASHTORNY, S.G./Sultanov, T.İ. (2004) *Kazakistan. Türkün Üç Bin Yılı.* İstanbul: Selenga Yayınları;

KNOROZOV, Y.V. (1949) "Мазар Шамун-наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса)", // *Советская этнография*, Moskova, Leningrad, ss.: 86-97;

KOÇ, Yunus (2007) "Sunuş". *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni: Bildiriler.* 16-17 Nisan 2007, Hacettepe Üniversitesi Sıhhiye Yerleşkesi, (Yayına Haz.: Ülkü Çelik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türkyılmaz, Mikail Cengiz), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: v-vi;

KOKOVA, İrina F. (1993) *N.F. Katanov*, Abakan: Hakas Kitap Yayınevi;

KOKOVA, İrina F. (2012) *Николай Федорович Катанов. Документальная повесть о выдающемся российском востоковеде.* İlaveli 2. Baskı, Abakan: Hakas Kitap Yayınevi;

KOLARZ, W. (1954) *Peoples of the Soviet Far East*, London: G. Philip;

KOLMAN, C.J., Sambuughin, N., Bermingham, E. (Kolman vd.) (1996), "Mitochondrial DNA analysis of Mongolian populations and implications for the origin of New World founders" // *Genetics.* (1996. V.142), ss.:1321-1334;

KON, F.Ya. (1934) *Ekspeditsiya v Soyotiyu* [*Soyotya'ya Bilimsel Seyahat*], Moskova (aktaran: Butanayev, Viktor Ya. (2003) Burhanizm Türkov Sayano-Altaya *[Sayan-Altay Türklerinin Burhancılığı*], N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yay., Abakan);

KON, F. (1936) *За пятьдесят лет*, Cilt III., Moskova;

KONGAR, Emre (1985) *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği.* 4. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi;

KONONOV, A.N. (1982) *İstoriya İzuçeniya Türkskih Yazıkov v Rossiyi: Dooktyabrski Period.* [*Ekim Öncesi Dönemde Rusya'da Türk Dillerinin İncelenmesi Tarihi*], Leningrad (aktaran: Zakiyev, Mirfatih Z. (2003) Proishojdeniye Türkov i Tatar [*Türk ve Tatarların Ortaya Çıkış Kökenleri*], "İnsan" Yayc., Moskova);

KONONOV, Arkady (2011) "Günümüzde Altay Kayçılık Geleneği", *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Tür Destanları Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Lefkoşa, 25-28 Ekim 2010, Ankara: TÜRKSOY Yayınları: Güzeliş Ofset Matbaacılık, ss.: 333-336;

KONOVALOV, P.B. (1999) *Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье).* Ulan Ude: Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Bölümü Buryat Bilim Merkezi Yayınları;

KOPTELOV, A. (1950) "Героический образ девушки", *Алтын Тууди. Алтайский героический эпос.* (Çev: A. Smerdov, Ed: A. Koptelov), Novosibirsk: Novosibirsk Bölge Devlet Yayınevi, ss.: 2-10

KOREAN NATIONAL COMISSION FOR UNESCO (1978), *Traditional Performing Arts of Korea*, Seoul: Kwangmyong Print. Comp.;

KORKMAZ, Esat (2003) *Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü.* Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul;

KORKMAZ, Mehmet (2010) *Zerdüşt Dini. İran Mitolojisi.* Ankara: Alter Yayıncılık;

KORKMAZ, Zeynep (1987) "Dilde Yaşayan Folklor Unsurları: Geleneklerimiz" *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Milli Folklor Araştırmaları Dairesi Yayınları: 86, Cilt IV., Ankara: Başbakanlık Basımevi, Ankara, ss.: 221-226;

KOSTYAKOV, A.A. (1994) "O Roli Kırgızskih Knyazey v Borbe za Nezavisimost Hakasiyi v XVII veke" [*Kırgız Beklerin XVII.yy'da Hakaselinin Bağımsızlığı Uğrunda Verilen Mücadeledeki Rolü Üzerine*], *Problemi Sohraneniya Prirodı i Kulturno-İstoriçeskogo Naslediya Hakasiyi* [*Hakaselinin Kültür-Tarih Mirası ve Doğanın Korunması Sorunları*], AGPİ Yayc., Abakan, ss.: 29-36;

KOTOJEKOV, Gavriyll G. (1992) *Kultura narodov Sayano-Altayskogo nagorya [Sayan-Altay Dağlık Bölgesi Halklarının Kültürü]*, Hakas Kitap Yayc., Abakan;

KOTOJEKOV, G.G.; Anjiganova, L.V. (Blm. Red.) (1994) *Jiteli Hakasiyi o svoyey jizni [Hakaseli Sakinleri Kendi Yaşamları Üzerine]*, Hakas Kitap Yayc., Abakan;

KOVALÇUK, Y.S. (2013) "Корейский протестантизм и его миссионерские практики в азиатской части Российской Федерации" *Религиозные организации Сибири : хрестоматия*. (Der: P.K. Daşkovskiy, E.V. Şelepova), Barnaul: Altay Devlet Üniversitesi Yayınevi, ss.: 121-129;

KOVALEVSKİY, A.P. (1956) *Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Статьи, переводы и комментарии*. Harkov: Harkov Devlet Üniversitesi Yayınevi;

KÖKEN, Vedat (1993) "Çevirenin Ön Sözü" // Vilhelm Thomsen (1993) *Orhon ve Yenisey Yazıtlarının Çözümü: İlk Bildiri. Çözülmüş Orhon Yazıtları*, (Fransızcadan Türkçeye Çev.: Vedat Köken), Türk Dil Kurumu Yayınları: 595, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi;

KÖKSAL, Hasan (1987) "İzmir ve Çevresindeki Yatırlar" *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Milli Folklor Araştırmaları Dairesi Yayınları: 86, Cilt IV., Ankara: Başbakanlık Basımevi, Ankara, ss.: 227-339;

KÖKTÜRK, Gökhan (2005) "Sarıkeçili Yörüklerinde Geçiş Dönemleri", *Son Konar-Göçerlerin (Sarıkeçili Yörüklerinin) Sosyo-Kültürel Yapısı*. (Özönder, M.Cihat; Aksoy, Erdal; Köktürk, Gökhan V. (Ed.)) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayl., ss.: 43-58;

KÖPRÜLÜZADE, M.F. (1929) *Influence des Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*. İstanbul;

KÖPRÜLÜ, Fuad (1996) "Türk istilâsından sonra Anadolu tarih-i dînisine bir nazar ve bu tarihin menbaları" Babinger, F., Köprülü, F. (1996) *Anadolu'da İslamiyet*. (Çev: Ragıp Hulusi, Yayına Haz: Dr. Mehmet Kanar), İstanbul: İnsan Yayınları, ss.: 41-122;

KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad (2006) *Early Mystics in Turkish Literature*, (Translated, edited and with an introduction by Gary Leiser and Robert Dankoff, Foreword by Devin DeWeese), Londra ve New York: Routledge Yayıncılık;

KRADER, Lawrence (1963) *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*. The Mouton: Hague;

KRAMAROVSKIY, M.G. (2001) "Новые источники по истории культуры ранних Джучидов: воинские пояса конца XII – первой половины XIII вв. (Источниковедческие аспекты)", *Источниковедение истории улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани 1223-1556*, (Sorumlu Redaktör: M.A. Usmanov) Kazan: Tataristan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü Yayınevi, ss.: 43-81;

KRAMER, Samuel Noah (1963) *The Sumerians, Their History, Culture and Character*, Chicago;

KRAMER, Samuel Noah (1965) *The Sumerians, Their History, Culture and Character*, Chicago;

KRAMER, Samuel Noah (1981) *History Begins at Sumer. Thirty-Nine Firsts in Recorded History*, Gözden geçirilmiş 3. Baskı, Philadelphia: University of Pennsylvania Press;

KRAMER, Samuel Noah (2001) *Sümer Mitolojisi. İÖ Üçüncü Bin Yıldaki Tinsel ve edebi Gelişim Üstüne Bir Çalışma*, (Çev.: Hamide Koyukan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi;

KRASHENINNIKOFF, Stepan P. (1775) *Description of the Country of Kamchatka*.

KREYDUN, Y.A. (Derleyen) (2016) *Миссионерские записки и дневники сотрудников Алтайской духовной миссии: Сборник архивных документов.* (Der: Y.A. Kreydun), Barnaul: Altayskiy Dom Peçati Yayınevi;

KREYDUN, Y.A. (Derleyen) (2017) *Алтайский луг духовный: Благодатные явления в служении алтайских благовестников.* (Der: Y.A. Kreydun), Barnaul: Altayskiy Dom Peçati Yayınevi;

KREYDUN, Y.A., Zaytsev, S.G. (Derleyenler) (2016) *Переписка святителя Макария (Невского) с алтайскими миссионерами: Сборник архивных документов.* (Der: Y.A. Kreydun, S.G. Zaytsev), Barnaul: Altayskiy Dom Peçati Yayınevi;

KRİJEVSKAYA, L.A. (1970) "К вопросу о взаимодействии населения Южного Урала и Средней Азии в неолитическую эпоху", *Краткие сообщения Института археологии,* Вып. 122, ss.: 27-30;

KROEBER, Alfred L. (1940) "Stimulus Diffusion.", American Anthropologist, Vol. 42, No.1, (January-March 1940), UC Berkeley, ss.: 1-20;

KROEBER, A.L. (1948) *Anthropology.* New York: Harcourt, Brace;

KROEBER, A.L. ve Parsons, Talcott (1958) "The Concepts of Culture and Social System", *American Sociological Rewiew,* Vol. 23, No. 5, (October 1958), ss.: 582-583;

KRSTIĆ, B. (1984) *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih slovena.* Srpska Akademija nauka i umetnost. – Beograd;

KSENOFONTOV, G.V. (1992) *Шаманизм. Избранные труды (публикации 1928-1929гг.),* (Haz. ve Önsöz: A.N. Dyaçkova), Yakutsk: "Sever-Yug" Sanat-Üretim Şirketi,

KUBAREV, V.D., (2001) "Шаманистские сюжеты в петроглифах и погребальных росписях Алтая" // *Древности Алтая* (2001, №6), ss.: 89-107;

KUBAREV, V.D., (2004) "Древние стелы и изваяния в обрядах и суевериях народов Центральной Азии" // *Археология, антропология и этнография Евразии* (2004, №1);

KUÇER, A.N., Golubenka, M.V., Puzırev, V.P. vd. (Kuçer vd.) (2000) "Генетическое разнообразие тувинских популяций: полиморфизм классических маркерных систем и мито-хондриальной ДНК" // *Проблемы развития и сохранения тувинского генофонда,* Tomsk: STT, ss.: 61-79;

KUJUGET, A.K. (2002) "Тувинский летний праздник Оваа дагыры"// *Ученые записки,* Выпуск XIX., Kızıl: TİGİ (Tıva Humaniter Araştırmalar Enstitüsü), Cumhuriyet Basımevi, ss.: 67-76;

KUMANDİNSKO-RUSSKİY SLOVAR (K.R.S.) (1995) (Sorumlu Redaktör: L.M. Tukmaçev), Biysk;

"KUNG FU PANDA" Çizgi Filmi (2008), ABD: DreamWorks Animation L.L.C.;

KUR'AN-I KERİM MEALİ (KKM) (2005) (Hazırlayanlar: Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin), 3. Baskı, Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları;

KURAT, Akdes Nimet (1972) *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri.* Ankara: Ankara Üniversitesi Dil, Tarih – Coğrafya Fakültesi Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi;

KURPEŞKO-TANNAGAŞEVA, N.N., Aponkin, F.Y. (1993) *Шорско-русский и русско-шорский словарь.* Kemerovo: Kemerovo Kitap Yayınevi;

KURTULUŞ, Rıza (1998) "Hudûdü'l- Âlem", *İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt: 18;

KUŞÇU, Ülkü; Kuşçu, Hüseyin (Haz.) (2005) *Atasözleri ve Deyimler (Özlü Sözler-Güzel Sözler-Söz Grupları).* İstanbul: Altın Kitaplar Yay.;

KUZGUN, Şaban (1997) "Hanîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16. Cilt, ss.: 33-39;

KUZMİN, N.Y. (1992) "Генезис Саяно-Алтайского шаманизма по археологическим источникам." // *Северная Евразия от древности до средневековья. ТК к 90-летию со дня рождения М.П. Грязнова. /// Археологические изыскания. Вып. 2.* , St. Petersburg, ss.: 125-130;

KUZMİNA, Y.N. (2005) *Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов)*, (Sorumlu Redaktör: Prof. N.A. Alekseyev), Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Bölümü Filoloji Enstitüsü, Novosibirsk: SO RAN Yayıncılığı;

KUZNETSOVA, O.L. (2001) "Etnopsihologiçeskiye Osobennosti Studentov İSAT" [*İSAT (Sayan-Altay Türkoloji Enstitüsü) Öğrencilerinin Etnopsikolojik Özellikleri*] *Sayan-Altay'daki Halkların Dil, Kültür ve Tarihinin Korunma ve Geliştirmesinin Güncel Sorunları konulu Uluslar arası Bilimsel Konferansın Bildiri kitapçığı* (20-23 Eylül 2001), Abakan, ss. 220-224;

KÜÇÜK, Abdurrahman (1987) "Erzurum ve Çevresindeki Halk İnanışlarına Toplu Bakış" *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Milli Folklor Araştırmaları Dairesi Yayınları: 86, Cilt IV., Ankara: Başbakanlık Basımevi, Ankara, ss.: 241-255;

KÜÇÜK, Abdurrahman (2010) *Din ve Dünya.* Ankara: Berikan Yayınevi

KÜÇÜK, Abdurrahman (2014) *İslamlık ve Türklük.* 3. Baskı, Ankara: Berikan Yayınevi

KÜÇÜK, Abdurrahman (2015) *Siyaset Yazıları(m).* Ankara: Berikan Yayınevi

KÜL-TEGİN: ORHUN-YENİSEY YAZITLARI VI-VIII. YY. (2003), (Haz. ve Giriş: Z.B.Samdan, Eski Türkçeden Tıvacaya Çev: D.A.Monguş, Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Çev. ve Eski Türkçe matinleri Latin harflerine akt: K.-M.A.Simçit, Türkiye Türkçesine Çev. Red.: E.Uşaklı, Resim alt yazılarının Türkiye Türkçesine Çev.: T.B.Davletov) Ankara: TÜRKSOY Yayınları;

KÜNER, N.V. (1961) *Kitayskiye İzvestiya o Narodah Yujnoy Sibiri, Sentralnoy Aziyi i Dalnego Vostoka* [*Güney Sibirya, Merkezi Asya ve Uzak Doğu Halkları Hakkında Çin Haberleri*], Moskova;

LAPPO, D.Ye. (1905) "Troyeveri. İz jizni minusinskih inorodtsev" [*Üç İnançlılar. Minusinsk*

LARİÇEV, Vitaliy Yepifanoviç (2007) "Na beregu Belogo İyusa.", // *Hakasiya: jivaya starina v nauçno-populyarnıh statyah, intervyu i oçerkah (1828-2006).* (Haz.: V.F.Burov), İkinci düzeltilmiş basımı, Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı, ss.: 14-17;

LARİÇEV, Vitaliy Yepifanoviç (2007a) "İyusskiy klad.", // *Hakasiya: jivaya starina v nauçno-populyarnıh statyah, intervyu i oçerkah (1828-2006).* (Haz.: V.F.Burov), İkinci düzeltilmiş basımı, Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı, ss.: 34-37;

LARUELLE, Marlène (2007) "Religious revival, nationalism and the 'invention of tradition': political Tengrism in Central Asia and Tatarstan", *Central Asian Survey*, Cilt: 26, Sayı: 2, ss.: 203-216;

LEBED, Aleksey (1998) "Vıstupleniye na otkrıtiyi torjestvennogo sobraniya, posvyaşçönnogo 290-letiyu prisoyednineniya Hakasiyi k Rossiyi" [*Hakaselinin Rusya'ya Dahil Edilmesinin 290. Yıldönümüne İthaf Edilen Törensel Toplantı Açılışında Konuşma Metni*], *Rossiya i Hakasiya: 290 Let Sovmestnogo Razvitiya* [*Rusya ve Hakaseli: Ortak Gelişimin 290 Yılı*], HDÜ Yayc., Abakan;

LENORMANT, François (1881) *Histoire Ancienne de L'orient Jasqu'aux fuerres medigue,* Cilt I., Paris;

LENSKI, Gerhard (1963) *The Religious Factor: A Sociological of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*, Doubleday Yayl., New York;

LEONTYEV, N.V. (2003) "N.M. Martyanov Min-Suu Müzesi Koleksiyonundaki Eski Türk Runik Yazı Anıtları" (Çev.: Timur Davletov) *Yüce Erek dergisi*, Y: 7, S: 36, (Ağustos 2003) ss.: 30-33;

LEONTYEV, N.V., Kapelko, V.F., Esin, Y.N. (2006) *Изваяния и стелы окуневской культуры.* Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı;

LEVI, Peter (1987) *İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi Eski Yunan,* (Çev.: Neşe Erdilek), Cilt III., İstanbul: İletişim Yayınları;

LEVİ, K., (1996) "Sila i Vlast Çörnoy Madonnı – Matriarhalnıy Şamanizm" [*Kara Madonna'nın Gücü ve Erki – Anaerkil Şamanlık*], *Tsentralno-Aziyatskiy Şamanizm: Filosofskiye, İstoriçeskiye, Religioznıye Aspektı.* [*Merkezi Asta Şamanlığı: Felsefi, Tarihi, Dini Yönleri*], Ulan Ude, s.: 99;

LEVIN, T.C., Süzükei, V. (2006) *Where rivers and mountains sing: sound, music, and nomadism in Tuva and beyond.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press;

LEZİNA, L.N., Superanskaya, A.V. (D.A. Batur'un İlaveleriyle) (2009) *Türk Onomastikası. Çin Seddi'nden Viyana Kapılarına Kadar Bütün Türk Halkları. 23 Bin Boy, Oymak ve Oba. All Turkish Peoples.* İstanbul: Selenga Yayınları;

LINDENAU, Yakob Iohann [Yakov Ivanovich] (1983) *Описание народов Сибири (первая половина XVIII века)*, Magadan;

LINTON, Ralph (1936) *The Study of Man.* New York: D. Appleton-Century;

LINTON, Ralph (1945) *The Cultural Background of Personality,* New York: D.Appleton-Century;

LIU MAU-TSAI (1958) *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte des Ost-Türken (T'u-küe),* Bd. I-II, Weisbaden;

LİHAÇOV, Vyaçeslav (2004) "РЕВОЛЮЦИЯ ДУХА Христианский фашизм Мирчи Элиаде" (*Tin Devrimi: Mircea Eliade'nin Hıristiyan Faşizmi*), *Nezavisimaya Gazeta NG Religiyi*, (# 4 (134) 3 Mart 2004) (erişim:12.10.2004/15:35) [http://religion.ng.ru/history/2004-03-03/6_eliade.html];

LİNKO, N. (1977) "Скиф из долины Саглы" *журнал «Вокруг света»*, Sayı: 3 (2618), (Mart 1977);

LİPATKİNA, O.O. (2008) "Шаман", *Энциклопедия Республики Хакасия,* Cilt: II, Abakan: Hakas Cumhuriyeti Hükümeti Yayınları, s.: 282;

LİTVİNSKİY, B.A. (1981) «Проблемы этнической истории Средней Азии во II тысячелетии до и.э.: Среднеазиатский аспект арийской проблемы» // *Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н.э.).* Moskova;

LOPATİN, İ.A. (2011) "Путь шамана" *Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XX вв. Хрестоматия в 2 т.* (Der. T.Y. Sem), St. Petersburg: St. Petersburg Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi Yayınları, ss.: 235-258;

LOYŞA, V. (2007) "Nahodki na Maloy Sıye" // *Hakasiya: jivaya starina v nauçno-populyarnıh statyah, intervyu i oçerkah (1828-2006).* (Haz.: V.F.Burov), İkinci düzeltilmiş basımı, Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı, ss.: 25-28;

MacDonald, G. Jeffrey (2007) "Does Maya calendar predict 2012 apocalypse?", (Posted 3/27/2007 9:33 PM), *USA TODAY* gazetesi, [http://www.usatoday.com/tech/science/2007-03-27-maya-2012_n.htm] (Erişim: 01.12.2009/15:43);

MACIVER, Robert M. (1941) "A Review of Cosial and Cultural Dynamics", Vol. IV, in the *American Sociological Review,* Vol. 6, ss.: 904-906;

MACIVER, Robert M. ve Page, Charles H. (1949) *Society, An Introductory Analysis.* New York: The Macmillan Company;

MACKENZIE, Donald A. (1996) *Çin ve Japon Mitolojisi,* (Türkçeye Çev.: Koray Akten), 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları;

MAGYAR-OROSZ SZÓTÁR (M.O.S.) (1987) (Baş Editör:.Laslo Galdi), 2. Baskı, Moskova-Budapeşte: "Russkiy Yazık" ve Macaristan Bilimler Akademisi Yayıncılığı;

MAHMUDOV, Hüseyin (1982) "Bulgaristan Türkleri Arasında Bazı Halk İnançları Hakkında", *II. Milliyetlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri,* Cilt II, Ankara: G.Ü. Basın-Yayın Yüksek Okulu-Basımevi, ss.: 341-344;

MALINOWSKI, Bronislaw (1961) *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa.* (Edited, with a new Introduction, by Phyllis M. Kaberry), New Haven: Yale University Press;

MALOLETKO, A.M. (2011) *Древние народы Сибири. Этнический состав по данным топонимики.* Cilt: I, Tomsk: Tomsk Devlet Üniversitesi Yayınevi;

MALOV, S.E. (1918) "Шаманство у сартов Восточного Туркестана" *Ко дню 80-тилетия академика Василия Васильевича Радлова (1837-1917): статьи.* [Вып. 1]. – Петроград: тип. Росс. акад. наук, 1918. (*Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской академии наук; т. 5, вып. 1*), ss.: 1-16;

MALOV, S.E. (1951) *Pamyatniki drevnetürkskoy pismennosti* [*Eski Türk Yazı Anıtları*], Moskova-Leningrad;

MALOV, S.E. (1952) *Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы,* Moskova-Leningrad, SSCB Bilimler Akademisi Yayıncılığı;

MALOV, S.E. (1959) *Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии,* Moskova-Leningrad: SSCB Bilimler Akademisi Yayıncılığı;

MAJİTOV, N.A. (1971) "Происхождение башкир" *Археология и этнография башкир.* Ufa, ss.: 11-16;

MAKAROV, N.A. (2010) "Rus i Voljskaya Bolgariya na Severe" // *Rus i Vostok v IX-XVI vekah. Noviye arheologiçeskiye issledovaniya.* (Sorumlu editörler: N.A.Makarov, V.Y.Koval, Hazırlayan: V.Y.Koval), Moskova: "Nauka" Yayıncılık, ss.: 7-18;

MAKAROVA-MİRSKAYA, A.İ. (1909) *Апостолы Алтая.* Harkov: "Mimıy Trud" Dergisi Matbaası;

MAKRİNİN, V.P. ve Polskikh, V.M. (1995) *Kırgızistan Tarihi,* (Rusçadan Çev.: D.Saparaliyev, B.Barkayev), Bişkek;

MANNAY-OOL, M. H. (1967) "Drevneye İzobrajeniye Gornogo Kozla v Tuve" [Tuva'daki Eski Dağ Keçisi Tasvirleri], *Sovetskaya Arheologiya*, 1967, No: 1, ss.: 140-146;

MANNAY-OOL, M.H. (1968) "Исследования на территории Тувинской АССР" // *Археологические открытия 1967 года,* Moskova;

MANNAY-OOL, M.H. (2002) "Обычан тувинского народа" //*Ученые записки,* Выпуск XIX, Kızıl: TIGI (Tıvanın gumanitarlığ şinçilelder institudu) Yayınları, ss.: 52-60;

MANNAY-OOL, M.H.; Dostay, İ.A. (1996) *İstoriya Tuvı [Tıva Tarihi]*, Tıva Kitap Yayc., Kızıl;

MARDİN, Şerif (1999) *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayl., İstanbul;

MARDOCK, G.P. (1949) *Social Structure.* New York: Macmillan Yayıncılığı;

MARKİNA, Nadejda (2002) "Ученые восстановили лицо вождя скифского племени" / *İzvestiya gazetesi (4 Aralık 2002)* // Parker, E. H. (2003) *Тысяча лет из истории мамар,* (İngilizceden Rusçaya Çev.: V. Mirzayanov, Sonsöz: V. Mirzayanov, R. Fahrutdinov, Sorumlu Editör: R.G. Fahrutdinov), Kazan: İdeal-Press, Slovo Yayınevleri, s. 287;

MARSHALL, Gordon (1999) *Sosyoloji Sözlüğü.* (Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayl.;

MARSHALL, Gordon (2005) *Sosyoloji Sözlüğü.* (Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayl.;

MARTINOV, A.İ. (2005) *Археология: Учебник.* 5. Baskı, Moskova: Vıssaya Şkola Yayınevi;

MASON, Herbert (1970a) "Names and Places Appearing in the Narrative", *Gilgamesh. A Verse Narrative*, (Haz.: Herbert Mason), Boston: Houghton Miffin Company, ss.: 87-88;

MASON, Herbert (1970b) "About the Gilgamesh", *Gilgamesh. A Verse Narrative*, (Haz.: Herbert Mason), Boston: Houghton Miffin Company, ss.: 89-96;

MASON, Herbert (1970c) "An Autobibliographical Postrscript", *Gilgamesh. A Verse Narrative*, (Haz.: Herbert Mason), Boston: Houghton Miffin Company, ss.: 97-104;

MATETSKAYA, Anastasia V., Samıgin, S.İ., Egelskiy, E.E., Morozova, O.M. (2009) *Религиоведение: учебное пособие.* Rostov na Donu: "Feniks" Yayıncılık;

MATSUMOTO, Shigeru (1970) *Motoori Norinaga, 1730-1801,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press;

MATÜŞÇENKO, V.İ. (1999) *Древняя история Сибири.* Omsk: Omsk Devlet Üniversitesi Yayınları;

MAYDUROVA, Natalya (2004) "Otsı Altayskoy Gramotı" [*Altay Yazısının Babaları*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 210-211;

MAYDUROVA, Natalya (2004a) "Во главе Горной думы", *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 255-256;

MAYNAGAŞEV, S.D. (1916) "Жертвоприношение Небу у бельтыр." // *Сборник музея антропологии и этнографии.* Cilt: III, Petrograd: İmparatorluk Bilimler Akademisi Matbaası, ss.: 93-102;

MAYNOGAŞEVA, V.E. ve Ungvitskaya, M.A. (1972) *Hakasskoye narodnoye poetiçeskoye tvorçestvo.* Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı;

MAYNOGAŞEVA, Valentina ve Kujakova, Galina (1992) "Sös Soo." *Han Mirgen Alıptığ Nımah.* Ağban: Hakas Kitap Yayıncılığı, ss.: 203-207;

MAYNOGAŞEVA, Valentina (1997a) "О хакасском героическом эпосе и алыптых нымахе "Ай-Хуучин", *Алыптыг нымах: Ай Хуучын / Хакасский героический эпос Ай-Хуучин,* (Anlatıcı: Petr V. Kurbijekov, Giriş, Kayıt, Metni Yayına Hazırlama, Çeviri, Açıklama ve Dipnotlar, Ekler: Valentina E. Maynogaşeva), Novosibirsk: Nauka Yayıncılığı, ss.: 11-47;

MAYNOGAŞEVA, Valentina (1997b) "О подготовке и переводе текста" *Алыптыг нымах: Ай Хуучын / Хакасский героический эпос Ай-Хуучин,* (Anlatıcı: Petr V. Kurbijekov, Giriş, Kayıt, Metni Yayına Hazırlama, Çeviri, Açıklama ve Dipnotlar, Ekler: Valentina E. Maynogaşeva), Novosibirsk: Nauka Yayıncılığı, ss.: 425-426;

MAYNOGAŞEVA, Valentina (2007) "Кадышев Семен Прокопьевич" // *Entsiklopediya Respubliki Hakasiya,* Abakan: Hakas Cumhuriyeti Hükümeti Yayınları, s.: 249;

MAYNOGAŞEVA, Valentina (2007a) "Кулагашева Евдокия (Обдо) Никитичка" // *Entsiklopediya Respubliki Hakasiya,* Abakan: Hakas Cumhuriyeti Hükümeti Yayınları, s.: 324;

MAYNOGAŞEVA, Valentina (2007b) "Добров Мамар Константинович" // *Entsiklopediya Respubliki Hakasiya,* Abakan: Hakas Cumhuriyeti Hükümeti Yayınları, s.: 182;

MAYNOGAŞEVA, Valentina (2007c) "Комотай (Константин Антоновч) Бастаев" // *Entsiklopediya Respubliki Hakasiya,* Abakan: Hakas Cumhuriyeti Hükümeti Yayınları, s.: 68;

MELAART, James (1967) *Çatalhöyük: A Neolithic Town in Anatolia.* Londra: Thames & Hudson;

MELETİNSKİY, E.M. (1976) *Поэтика мифа.* Moskova;

MELİKOFF, İrene (1962) *Abu Muslim,* Paris;

MELİKOFF, İrene (2011) *Uyur İdik Uyardılar. Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları.* (Çev.: Turan Alptekin), 3. Basım, İstanbul: Demos Yayınları;

MEMİŞOĞLU, Fikret (1966) *Harput Ahengi,* İstanbul: Matbaa Teknisuenleri Basımevi;

MEN, Aleksandr (1991) *İstoriya religiy. V poiskah puti, istini i jizni.* [*Dinler Tarihi. Yol, Hakikat ve Hayatın Arayışında*] Ortak Sovyet-İngiliz İşletmesi SLOVO Yayc. Moskova;

MERTON, Robert K. (1957) *Social Theory and Social Structure.* Glencoe: The Free Press, Inc.;

MESSERSCHMIDT, D.G. (2012) *Дневники. Томск-Абакан-Красноярск. 1721-1722.* (Almancadan Rusçaya Çev.: Elena A. Kim), Abakan: Kooperativ "Jurnalist" Yayıncılığı;

MEYTARÇİYAN [Meitarchian], Margarita B. (2001) *Погребальные обряды зороастрийцев.* Rusya Bilimler Akademisi Doğubilimciliği Enstitüsü Yayınları, Moskova, St. Petersburg: Letniy Sad Yayınevi;

MİHAYLOV, G.İ. (1969) "K voprosu o şamanizme i şamanskoy poeziyi" [*Şamanlık ve Şamanik Şiir Sanatı Sorunu Üzerine*], *Teoretiçeskiye problemı şamanskih literatur* [*Şaman Edebiyatlarının Kuramsal Sorunları*], Moskova, ss.: 283-284;

MİHAYLOV, T.M. (1996) "Şamanizm, Sotsium i Kultura Türko-Mongolskogo Mira" [*Türk-Moğol Dünyasının Şamanlığı, Toplumu ve Kültürü*], *Tsentralno-Aziyatskiy Şamanizm: Filosofskiye, İstoriçeskiye, Religioznıye Aspektı.* [*Merkezi Asya Şamanlığı: Felsefi, Tarihi, Dini Yönleri*], Ulan Ude, ss.: 108-109;

MİNTSLOV, S.R. (1917) *Секретное поручение. Путешествие в Урянхай*, Riga;

MİR RELİGİY (2001), "Итальянские шаманы прошли практику у тувинских" [*İtalyan Şamanları Tıva Şamanlarında Uygulama Gördü*], (Erişim: 01.12.2004/16.47) [http://www.confession.ru/arch/02Oct2001/news/other/1885_print.html];

MOÇANOV, Y.A (Mochanov, Y.A.) (1978) "Stratigraphy and absolute chronology of the Palaeolithic of northeast Asia, according to the work of 1963-1973", *Early Man in America: From a Circum-Pacific Perspective*, (Ed: A. L. Bryan), Edmonton: Archaeological Researches International, ss.: 54-66;

MOÇANOV, Y.A. ve FEDOSEYEVA, S.A. (2007) "Стоянка древнейшего палеолита Дириинг-Юрях в Якутии и проблема внетропической прародины человечества" // *Известия Лаборатории древних технологий*, Sayı: 1(5), Yıl: 2007, İrkutsk: İrkutsk Ulusal Araştırma Teknik Üniversitesi Yayınevi, ss.: 75-99;

MOHAMMETCANOV, Rif (1982) *Başkortstan Ik Buyı Tatarlarınıñ Yola İcatı*, Ufa;

MOL, A. (1973) *Sotsiodinamika kulturı*, [*Kültürün Sosyo-Dinamiği*], "Progress" Yayc., Moskova;

MOLÇANOVA, O.T. (1979) *Топонимический словарь Горного Алтая.* (Ed: Doç. Dr. A.T. Tıbıkova), Gorno-Altaysk: Altay Kitap Yayınevi Gorno Altaysk Bölümü;

MOLODİN, V.İ. (1985) *Бараба в эпоху бронзы.* Novosibirsk: Nauka Yayınevi Sibirya Bölümü;

MONGUŞ, Marina (2001) *İstoriya Buddizma v Tuve (vtoraya polovina VI-kontsa XX v.)* [*Tuva'daki Budizm Tarihi (VI.yy'ın İkinci Yarısı ile XX. yy'ın Sonu)*], Nauka Yayc., Novosibirsk;

MONGUŞ, M.V. (2013) "История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.)." *Религиозные организации Сибири хрестоматия.* (Der: P.K. Daşkovskiy, E.V. Şelepova), Barnaul: Altay Devlet Üniversitesi Yayınevi, ss.: 185-194;

MONGUŞ, Mergen (1992) "Tiny Tuva Daces Renewed Hardship. Remote and Forlorn", *Far Eastern Economic Review*, 30 Ocak 1992, ss.: 25-26;

MONIER WILLIAMS, M.A. (1872) *A Sanskrit-English Dictionary.* Oxford: The Clarendon Press;

MONTANDON, G. (1934) *L'ologénèse culturelle*, Paris;

MOORE, Wilbert E. (1968) "Social Change", *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. 14, New York: The Macmillan Company, and The Free Press, ss.: 3-4;

MORAN, William L. (1992) "Introduction", *The Amarna Letters*, (Ed. ve Çev., Önsöz ve Giriş: William L. Moran), Baltmimore ve Londra: The John Hopkins University, ss.: xiii-xxxix;

MORI, M. (1970) "Политическая структура древнего государства кочевников Моиголии", *Доклады на XIII Международном конгрессе исторических наук*, Moskova;

MORIN, Francoise (1992) "Shamanism in the Ethnic Revival of the Shipibo (Peruvian Amazonia)" *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, s.: 19;

MOTE, Victor L. (1978) "Kuruchuy", *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*, (Ed.: Richard V. Weeken), Connecticut;

MUHAMMEDOVA, R.G., Muhammetşin, Y.G. (1978) "Жилище чепецких татар в конце XIX – начале XX в." // *Новое в этнографических исследованиях татарского народа*, Kazan, ss.: 30-60;

MUN, Sang-hi (1982) "Shamanism in Korea", *Korean Thought*, Seoul: The Si-sa-yong-o-sa Pub. Inc.;

MURAVNİK, G.L. (2014) "Реконструкция происхождения человека в свете новых антропологических находок" *Метафизика*, Yıl: 2014, Sayı: № 1 (11), Moskova: Rusya Halklar Dostluğu Üniversitesi Yayınları, ss.: 66-86;

MURDOCK, G.P. (1949) *Social Structure*. New York: MacMillan;

MUSLİMOV.İ.B. (Derleyen) (1996) *На стыке континентов и цивилизаций... (из опыта образования и распада империй X-XVI вв.)*, Moskova: "İnsan" Yayıncılık;

MUYTUYEVA, Valentina A. (2004) *Traditsionnaya Religiozno-Mifologiçeskaya Kartina Mira Altaytsev*. [*Altayların Geleneksel Dinsel-Mitsel Dünya Resmi*], Gorno-Altaysk;

MÜLLER, M. (1887) *Religiya kak Predmet Sravnitelnogo İzuçeniya* [*Karşılaştırmalı Araştırmanın Öznesi olarak Din*] Harkov, (Tokarev, S.A.'nın "Ranniye Formı Religiyi..." adlı kitabında);

MÜLLER, Max (1891) *The Science of Language*, 1., New York;

M-W.COM, On-line Sözlük (erişim: 16.05.05/11:54) [http://www.m-w.com/cgi-bin/dictionary?book=Dictionary&va=Shaman];

NADRŞİNA, Fanuza (2010a) "Об эпических сказаниях башкир", *Башкирские народные эпические сказания*, Ufa: Zaynab Biişeva "Kitap" Yayıncılık, ss.: 100-111;

NADRŞİNA, Fanuza (2010b) "Глоссарий", *Башкирские народные эпические сказания*, Ufa: Zaynab Biişeva "Kitap" Yayıncılık, ss.: 187-190;

NEÇAYEVA, L.G. (1966) "Погребения с трупосожжением могильника Тора-Тал-Арты." // *Материалы по этнографии и археологии районов бассейна р. Хемчика. / Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции [1959-1960]*., CiltII., Moskova-Leningrad, ss.: 108-142;

NEMETH, Gy. (1940) *Atila es Hunjai*, Budapeşte;

NEUMAN, W. Lawrence (2007a) *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar.* (Çev: Seder Özge), C:1, İstanbul: Yayınodası Yayıncılık;

NEUMAN, W. Lawrence (2007b) *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar.* (Çev: Seder Özge), C:2, İstanbul: Yayınodası Yayıncılık;

NIKOLAYEV, A.P. (2002) "Православиая церковь и шаманы в Якутин XVIII—XIX вв." [*Yakutistan'da Ortodoks Kilise ve Şamanlar. XVIII-XIX.yy'lar*], *Sibirskaya zaimka internet dergisi*, №5, 2002 [http://zaimka.ru/05_2002/nikolaev_shaman/] erişim: 10/05/05; 17:35;

NİRUN, Nihat; Erdoğmuş, Zeki (1977-1978) *Sosyoloji*. Ankara: Yay-Kur Yayınları;

NİRUN, Nihat; Özönder, M. Cihat (1990) "Türk Sosyo-Kültürel Yapısı İçinde Adetler, Örfler, Görenekler, Gelenekler", *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, ss.: 251-264;

NİŞANYAN, Sevan (2010) *Adını Unutan Ülke. Türkiye'denAdı Değiştirilen Yerler Sözlüğü*, İstanbul: Everest yayınları;

NOEL, Gerard (1980) *The Anatomy of the Catholic Church*, Londra: Hodder ve Stoughton;

NOVIY TADJİKSKO-RUSSKİY SLOVAR (NTRS) (2008) (Derleyen: Y.Kalontarov), Duşanbe;

NOVİKOV, A.G. (1992) "Vozmojno li segodnya oboytis bez şamanizma" [*Bu Gün Şamanlık Olmadan Yaşanabilir Mi?*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, ss.: 38-39;

NOYAN, Bedri (1972) "Bektaşilikte Dokunulmayan Hayvanlar", *TFD*, Sayı 274, Ekim 1972, s. 6439;

NUR, Dr. Rıza (1978) *Türk Tarihi.* Birinci Cilt, İstanbul: Toker Yayınları;

"Oblast Kırdjali / District of Kardžhali" [http://heraldika-bg.org/coa_kardjali.htm] (erişim: 10.11.09/15:50);

OCAK, A. Yaşar (1983) *Bektaşi Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri,* İstanbul;

OCAK, A. Yaşar (1984) *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri,* Ankara;

OCAK, Ahmet Yaşar (1991) "Baba İshak" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 4. Cilt, İstanbul: TDV Yayınları, ss.: 368-369;

OCAK, Ahmet Yaşar (1992) "Barak Baba" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 5. Cilt, İstanbul: TDV Yayınları, ss.: 61-62;

OCAK, Ahmet (2002) *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092).* İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı

OCAK, Ahmet (2005) *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri.* İstanbul: İletişim Yayınları

OCAK, A. Yaşar, (2015), *Türkiye Sosyal Tarihinde İslâm Macerası,* 3. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları;

O'DEA, Thomas F. (1966) *The Sociology of Religion,* New Jersey: Prentice-Hall Inc.;

OĞUZ, M. Ocal (2009) "Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel İfade Çeşitliliği", *Milli Folklor,* Yıl: 21, Sayı: 82, (Yaz 2009), ss.: 6-12;

OĞUZ, M. Öcal (Ed.) (2010) *Turkey's Intangible Cultural Heritage,* (Yazanlar: Ahmet Aslan, Nuray Aykanat, Dilek Beden, Ferya Çalış, Petek Ersoy, Nurhan Girgeç, Selcan Gürçayır, Tuğçe Işıkhan, Ayşenur Karagöz, Seval Kasımoğlu Ünver, Bengisu Kolcu, Ezgi Metin, Fatih Mormenekşe, Aycan Özentürk, Çev.: Ellen Yazar, Fotoğraflar: Erdoğan Yavuz), Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları;

OKKONEN, J. (2007) "Archaeological Inversigations at the Sami Sacrifal Site of Ukonsaari in the Lake Inari", *Fennoscandia Archaeologica,* XXIV, Helsinki;

OKLADNİKOV, A.P. (Baş ve Sorumlu Ed.) (1968) *История Сибири. Том Первый. Древняя Сибирь.*, Leningrad: Nauka Yayınevi Leningrad Bölümü;

OKLADNİKOV, A.P. (1974) *Петроглифы Байкала – памятники древней культуры народов Сибири.* Novosibirsk: Nauka Yayınevi Sibirya Bölümü;

OKLADNİKOV, A.P. (1976) *История и культура Бурятии. Сборник статей.* Ulan Ude: Buryat Kitap Yayınevi;

OKLADNIKOV, A. (1990) "Inner Asia at the dawn of history" (Translated by Julia Crookenden) *The Cambridge History of Early Inner Asia,* (Edited by Denis Sinor), Cambridge University Press, ss.: 41-96;

OKLADNİKOV, A. (1992) "Предисловие" / Ksenofontov, G.V. (1992) *Куль сумасшествия в Урало-алтайском шаманизме (к вопросу об «умирающем и воскресающем боге») //* Ksenofontov, G.V. (1992) *Шаманизм. Избранные труды (публикации 1928-1929гг.),* (Haz. ve Önsöz: A.N. Dyaçkova), Yakutsk: "Sever-Yug" Sanat-Üretim Şirketi, ss.: 250-252;

OKLADNIKOV, A.P. (1993) *Tarihin Şafağında İç Asya, İnsanlık Tarihi,* (Haz.: Alaeddin Şenel), Ankara: İmaj Yayıncılık;

OKLADNİKOV, A. (2000) "Tarihin Şafağında İç Asya" *Erken İç Asya Tarihi,* (Derleyen: Denis Sinor), (Çev: Doç. Dr. Alaeddin Şenel), İstanbul: İletişim Yayınları, ss.: 61-140;

OKLADNİKOV, A. (2007) "Древняя коспогония о вечности жизни и переселении душ" // *Древняя коспогония Сибири: мифологические сюжеты (из творческого наследия академика А.П. Окладникова).* (Sorumlu Editör, Derleyen, Giriş ve Son Söz Yazan: V.F. Burov), Abakan: Hakas Kitap Yayınevi, ss.: 113-141;

OKLADNİKOVA, E.A. (1978) "Загадочные личины двух материков и петроглифы Урала" // *Древние культуры Алтая и Западной Сибири.* (Sorumlu Ed: V.İ. Molodin), Novosibirsk: "Nauka" Yayınevi Sibirya Bölümü, ss.: 74-85;

OKLADNİKOVA, E.A. (2015) "Культурные контакты древней Евразии: виды и артефакты (к вопросу о палеоглобализации)" // *Homo Eurasicus в системах социальных коммуникаций : коллективная монография по материалам VI всероссийской конференции, Санкт-Петербург, РГПУ им. А. И. Герцена, 26 октября 2015 года.* (Sorumlu Ed: E. A. Okladnikova, V.A. Popov), Moskova-Verlin: Direkt-Medya Yayınevi, ss.: 145-203;

OKTİK, Nurgün (2002) "Direnen Kimlikler ve Kültürler Direnen Kimlikler ve Kültürler Yabancıyla Evli Olan Yurt Dışındaki Türklerin Aile Yapısında Değişmeler", *VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi: Yurt Dışında Çalışan Türkler ve Kültürel Değişim: Seksiyon Bildirileri,* Ankara: Kültür bakanlığı Yayınları, ss.: 86-92;

OKUL SÖZLÜĞÜ (2000) (Haz.: Prof.Dr. İsmail Parlatır, Prof.Dr. Hamza Zülfikar, Prof.Dr. Nevzat Gözaydın, Belgin Tezcan Aksu, Yaşar Yılmaz), 2. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları;

OKUTAN, Nükhet (2012) "British Druidry and Turkic Shamanism in the context of Pagan Religion". *Novye Issledovaniya Tuvy*, Yıl: 2012, Sayı: 4;

OKUTAN, Nükhet (2017) "Hakasya'daki Kutsal Kaya İdoller Bağlamında Ulug Hurtuyah Tas ile İlgili İnançsal Pratikler." *Ordu Üniversitesi I. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Sempozyumu (OTUDES) (17-19 Mayıs 2017) Bildiri Kitabı, Cilt 1: Dil ve Folklor.* (Ed: Abdülkadir Öztürk, Hüseyin Yıldız), Ordu: Ordu Üniversitesi, ss.: 219-228;

OKUTAN, Nükhet; Davletov, Timur B. (2018) *Bilgeler Sözü: HakasTürklerinin Atasözleri ve Deyimleri.* (Derleyen: Ulyana N. Kirbijekova, Hazırlayanlar: Nükhet Okutan, Timur B. Davletov), Ankara: Türksoy Yayınları;

OKUTAN DAVLETOV, Nükhet (2020) *Hakas Şamanizminde Ölüm.* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bülent Gül), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü;

OKUTAN DAVLETOV, Nükhet (2020a) "Yenisey Kırgızlarından Hakaslara Ölüm Algısı" *Türkbilig*, Yıl: 2020, Sayı: 39, ss.: 15-27;

OKUTAN DAVLETOV, Nükhet (2020b) "Çin ile Kültürel Etkileşim Sürecinde Hakas Ölüm Maskelerinin Yeniden Yorumlanması Üzerine Bir Çalışma". *Cappadocia Journal of Area Studies (CJAS)*, Yıl: 2020, Sayı: 2/1, ss.: 20-36;

ONDAR, L.M. (2001) "O Formirovaniyi Natsionalnogo Samosoznaniya v Ontogeneze" [*Ontogeneziste Etnik Bilincin Oluşması Üzerine*], *Aktualnıye Problemı Sohraneniya i Razvitiya Yazıkov, Kultur i İstoriyi Narodov Sayano-Altaya. 20-23 sentyabrya 2001. Materialı.* [*Sayan-Altay'daki Halkların Dil, Kültür ve Tarihinin Korunması ve Geliştirilmesinin Güncel Sorunları. 20-23 Eylül 2001. Materyaller*] ss.: 209-214;

ONG, Walter J. (2007) *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözün Teknolojileşmesi.* (İngilizceden Çev.: Sema Postacıoğlu Banon), 4. Basım, İstanbul: Metis Yayınları;

OORJAK, Şerig-ool (2002) "Slovo k Çitatelyam" [*Okurlara Yönelik Söz*], *Tuvinskaya Narodnaya Poeziya XIX Veka: İz Folklornogo Sobraniya N.F. Katanova* [*XIX. yy Tıva Halk Şiirciliği: N.F. Katanov'un Folklor Külliyatından*], (Der., Çev., Akt. ve Yor.: Anatoliy Prelovskiy), Novıy Klüç Yayc., Moskova, ss.: 5-6;

OORJAK, Şerig-ool (2006) "Vstupitelnoye slovo" // *Sokrovişça kulturı Tuvı /// Naslediye narodov Rossiyskoy Federatsiyi* (Baş Redaktör: A.M.Tarunov), s.: 2;

ORANSKİY, İ.M. (1988) *Введение в иранскую филологию*, 2. Baskı, Moskova;

ORHAN (KURULAY), Sezin (2007) *Hudûd El-Âlem'e Göre 10.Asırda Türk Boyları,* Yüksek Lisans Tezi (Yayınlanmamış), (Tez Danışmanı: Prof.Dr. Hüseyin Salman), İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi ABD Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı;

ORKUN, Hüseyin Namık (1986) *Eski Türk Yazıtları,* Ankara: TDK Yayınları, TDK Basımevi;

ORKUN, Hüseyin Namık (2011) *Eski Türk Yazıtları,* Birleştirilmiş 3. Baskı, Ankara: TDK Yayınları;

ORUS-ALTAY SÖZLİK (O.A.S.) (1964) (Baş Ed. N.A. Baskakov, Derleyenler: S.N.Babayakov, N.T.Barantayev, V.A.Kalanakov, N.G.Kuranakov, M.A.Kuçigaşeva, N.P.Kuçiyak, V.S.Kıpçakov, E.G.Multuyeva, O.G.Sabaşkina, Z.İ.Tabakova, V.D.Tozıyakova, E.M.Çapıyev, Z.İ.Çeçegoyeva), Moskova: "Sovetskaya Antsiklopediya" Yayıncılığı;

ORUS-MONGOL TOL (O.M.T.) (1982), (Redaktör: Ş.Luvsandandan, Derleyenler: Ts.Damdinsuren, A.Luvsandevdev), Ulaanbaatar: Devlet Yayınevi;

OSMANOV, N. (1972) "Поясинтельный словарь", *Шах-наме (Фирдоуси)*, (Farsçadan Çeviri), (Metnin hazırlığı ve dipnotlar: N. Osmanov, Giriş yazısı: B.Gafurov), Dünya Edebiyatı Kütüphanesi, 1. Dizi, 24. Cilt, Moskova: "Hudojestvennaya literatura" Yayıncılığı, ss.: 790-797;

OSTROVSKİH, P. (1895), "Этнографические заметки о тюрках Минисинского края" // *Живая старина*, Sayı III-IV., ss.: 336-345;

OYROTSKO-RUSSKİY SLOVAR (O.R.S.) (1947) (Baş Ed. N.A. Baskakov, Derleyenler: N.A. Baskakov, T.M.Toşçakova), Moskova: Yabancı ve Milli Sözlükler Devlet Yayınevi;

ÖGEL, Bahaeddin (1957) "Doğu Türkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar", (Ocak 1957) Ankara;

ÖGEL, Bahaeddin (1962) *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara;

ÖGEL, Bahaeddin (1971) *Türk Mitolojisi*. Cilt I., Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi;

ÖGEL, Bahaeddin (1971a) *Türk Mitolojisi*., 1000 Temel Eser, Cilt I-II., İstanbul;

ÖGEL, Bahaeddin (1984) *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi. Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*. 2. Baskı (1. Baskı: 1962), Ankara: T.C. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, TTK Basımevi;

ÖGEL, Bahaeddin (1991a) *Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Tuğ ve Bayrak* (Hunlardan Osmanlılara), C.: VI, Kültür Bakanlığı Yayl., Ankara;

ÖGEL, Bahaeddin (1991b) *Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Köy ve Şehir Hayatı (Göktürklerden Osmanlılara)*, C.: I, Kültür Bakanlığı Yayl., Ankara;

ÖGEL, Bahaeddin (1995) *Türk Mitolojisi (Kaynaklar ve Açıklamalar ile Destanlar)*. Cilt II. Ankara: TTK Yayınları;

ÖGEL, Bahaeddin (2010). *Türk Mitolojisi (Kaynaklar ve Açıklamalar ile Destanlar)*. Cilt I, 5. Baskı (Tıpkıbasım), Ankara: TTK Yayınları;

ÖNDER, A. Rıza (1982) "Yağmur Duasından Ana Tanrıçaya", *Türk Folkloru Araştırmaları*, (1981/2), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, ss.: 49-65;

ÖRNEK, Sedat Veyis (1977) "Geçiş Dönemleri", *Türk Halkbilimi*, Ankara: İş Bankası Yayınları, ss.: 131-233;

ÖZDEMİR, Mehmet (2013) "Türk Kültüründe Dağ Kültü ve Bir Yüce Dağ: Halbaba", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 9, (Sonbahar 2013), ss.: 141-163;

ÖZÖNDER, F. Sema Barutçu (1999) "Türkler Ne Zaman Bir Millet İdi? I. Ortak Bir Köken Mitleri Vardı: Bir Dişi Kurt'tan Türemişlerdi", *KÖK Araştırmalar KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, Cilt I, Sayı 2, (Güz), ss.: 65-92;

ÖZÖNDER, M. Cihat (1982) "Türkiye'de Kazak Göçmenlerinin Dini Yapıları ve Şamanlık Bakiyeleri", *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Milli Folklor Araştırma Dairesi Başkanlığı Yayınları: 40, Cilt: IV, Ankara: G.Ü. Basım-Yayım Yüksek Okulu Basımevi, ss.: 419-428;

ÖZÖNDER, M. Cihat (1986) "Türk ve Kore Halk İnançları Arasındaki Benzerlikler" *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi (Program ve Bildiri Özetleri)*, Ulucan Matbaası, Ankara, s.: 132;

ÖZÖNDER, M. Cihat (1987) "Türk ve Kore Halk İnançları Arasındaki Benzerlikler" *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Milli Folklor Araştırmaları Dairesi Yayınları: 86, Cilt IV., Ankara: Başbakanlık Basımevi, Ankara, ss.: 291-300;

ÖZÖNDER, M. Cihat (1998) "Socio-Cultural Aspects of Integration and Disintegration: Turkish Point of View". *Problemes Migratoiresen Region Mediterraneenne.* (Ed.: Reiner Biegel). Konrad Adenauer Stiftung, Tunus, ss.: 195-204;

ÖZÖNDER, M. Cihat (1999a) "Türk Dünyası ve Geleceğe Bakış" *Yüce Erek dergisi,* Y: 1, S: 1, (Mayıs 1999), ss.: 3-5;

ÖZÖNDER, M. Cihat (2002) "Takdim: Sosyal ve Kültürel Yapı Araştırmalarının Önemi", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar*, Cilt IV, Sayı 1, (Bahar), KÖKSAV Vakfı, Ankara, ss.: 1-3;

ÖZÖNDER, M. Cihat (2004) "Irk ve Etniklik Kavramları Üzerine", *Türk Yurdu dergisi,* Cilt 24, Sayı 208, (Aralık 2004), Türk Ocakları, Ankara, ss.: 48-50;

ÖZÖNDER, M.Cihat; Aksoy, Erdal; Köktürk, Gökhan V. (Ed.) (2005) *Son Konar-Göçerlerin (Sarıkeçili Yörüklerinin) Sosyo-Kültürel Yapısı.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayl.;

ÖZÖNDER, M. Cihat (2006) "Sunuş ve Değerlendirme", *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri. (25-26 Mayıs 2006. Mehmet Akif Ersoy Salonu. Beytepe/ Ankara)*, (Yayına Haz: Yunus Koç, Serdar Sağlam, Cahit Gelekçi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: v-vii;

ÖZTÜRK, Ünsal (2005) *Damlanın İçindeki Gerçek. Alevilerin Büyük Sırrı.* Yurt Kitap-Yayın, Ankara;

ÖZYETGİN, A. Melek (1999) "Altın Ordu Diplomasisi Geleneğine Bir Bakış", *KÖK Araştırmalar*, Cilt I, Sayı 2, (Güz), ss.: 97-112;

PADÁNYI, Viktor (1963), *Dentumagyaria*, Buenos Aires;

PAKSU, Mehmet (2011) "7, 40 ve 52. günlerde neler yapılır?" *Bugün gazetesi,* 28 Ocak 2011, (Erişim: 22.08.14/12:52) [http://www.bugun.com.tr/7-40-ve-52-gunlerde-neler-yapilir-yazisi-140234]

PALLIS, S. A. (1956) *Antiquity of Iraq*, Copenhagen;

"Pamyatnik Akparsu", *Mariy El Cumhuriyeti Dağlık Mari Bölgesi Resmi İnternet Sitesi* [http://www.gornomari.ru/images/news/20090316/6.jpg] (erişim: 19.04.10/17:02);

PARISI, Domenico; Cecconi, Federico; Natale, Francesco (2003) "Cultural Change in Spatial Environments: The Role of Cultural Assimilation and Internal Changes in Cultures", *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 47, No. 2 (Apr., 2003), Sage Publications, Inc., ss. 163-179;

PARKER, E.H. (1895) *A Thousand Yerars of the Tartars,* Kelly / Walsh, Ltd.: Shanghai, Hongkong, Yokohama and Singapore;

PARKER, E.H. (2003) *Тысяча лет из истории татар*, (İngilizceden Rusçaya Çev.: V. Mirzayanov, Sonsöz: V. Mirzayanov, R. Fahrutdinov, Sorumlu Editör: R.G. Fahrutdinov), Kazan: İdeal-Press, Slovo Yayınevleri;

PARLATIR, İsmail (2007) *Atasözleri ve Deyimler – II. Deyimler.* Ankara: Yargı yayınevi;

"Pars: Kiraz Operasyonu" [http://www.parskirazoperasyonu.com/] (erişim: 15.04.2010/08:53);

PARSONS, Talcott (1951) *The Social System.* Glencoe Ill: The Free Press, Inc.;

PARSONS, Talcott ve Shils, Edward A. (1951) *Toward a General Theory of Action.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press;

PARSONS, Talcott ve Smelser, Neil J. (1956) *Economy and Society.* Glencoe: The Free Press Inc.;

PARSONS, Talcott (1966) "Introduction", Max Weber'in *The Sociology of Religion.* adlı çalışmasında. (Translated by: Ephrahim Fischoff, Introduction by: Talcott Parsons), London: Methuen & Co Ltd., ss.: xix-lxvii;

PATAÇAKOVA, D.F.; Sagalakova, Ye.M.; Torbostayeva, A.İ. (1994) *Hakas-Orıs Söstigi* [*Hakasça-Rusça Sözlük*], Hakas Kitap Yayc., Abakan;

PATAÇAKOV, K.M. (1958) *Культура и быт хакасов в сфете исторических связей с русским народим (XVIII-XIX вв.)*, Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı;

PEKARSKİY, E.K. (1925) *Словарь якутского языка.* Выпуск седьмой, Leningrad: SSCB Bilimler Akademisi Yayınları;

PELLIOT, P. (1944) "Le terme kereksür" *TP (T'oung Pao)*, Leiden, ss.: 114-124;

PEREZ, Louis G. (1998) *The History of Japan.* Greenwood Press;

PERİNÇEK, D. (1997) *Atatürk Din ve Laiklik Üzerine.* (Derleyen: Doğu Perinçek), İstanbul: Kaynak Yayınları;

PERRIN, Michel (2003) *Şamanizm.* (Çev.: Bülent Arıbaş), İletişim Yayl., İstanbul;

PERSİDSKO-RUSSKİY SLOVAR (P.R.S.) (1970) 2 cilt halinde, (Editör: Y.A.Rubinçik), Cilt: 2, Moskova: Sovetskaya Entsiklopediya Yayıncılığı;

PLETNEVA, S.A. (1962) "O svyazyah alano-bulgarskih plemen Podonya so slavyanami v VIII-IX vv." // *Sovetskaya Arheologiya,* Sayı: 1, ss.: 83-94;

PLETNEVA, Svetlana (2010) *Половцы.* Moskova: "Lomonosov" Yayıncılık;

POLOSİN, Ali Vyaçeslav S. (2001) *Преодоление язычества. Введение в философию монотеизма.* Moskova: "Ladomir" Bilimsel Yayıncılık Merkezi;

POPPE, N. (1965) *Introduction to Altaic Languages,* Ural-Altaische Bibliothek, Weisbaden;

POTANİN, G.N. (1883) *Очерки Северо-Западной Монголии,* Sayı: IV, St. Petersburg;

POTAPOV, L.P. (1946) "Kült gor na Altaye." // *Sovetskaya etnografiya.* Sayı: 2, SSCB Bilimler Akademisi Yayıncılığı, ss.: 145-160;

POTAPOV, L.P. (1948) "İz poyezdki k "sagaytsam", // *Kratkiye soobşçeniya İnstituta etnografiyi im. N.N.Mikluho-Maklaya AN SSSR*, Sayı: 4, Moskova-Leningrad: SSCB Bilimler Akademisi Yayıncılığı, ss.: 61-65;

POTAPOV, L.P. (1957) *Proishojdeniye i Formirovaniye Hakasskoy Narodnosti* [*Hakas Halkının Kökeni ve Oluşumu*], Abakan;

POTAPOV, L.P. (1958) *Contribution on the Study of Shamanism among the Peoples of the Sayan Altai Uplands,* Moskova;

POTAPOV, L.P. (1968) "Shamans' Drums of Altaic Ethnic Groups" *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia,* (Edited by V.Diószegi, English translation revised by Stephen P. Dunn), Budapeşte: Akadémiai Kiadó, ss.: 205-234;

POTAPOV, L.P. (1969) *Этнический состав и происхождение алтайцев.* Leningrad;

POTAPOV, L.P. (1973) "Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных", // *Тюркологический сборник, 1972,* Moskova: Nauka Yayıncılık, ss.: 265-286;

POTAPOV, L.P. (1978) "Drevnetürkskiye Çerti Poçitaniya Neba" [*Gök Kültünün Eski Türk Özellikleri*], *Etnografya Narodov Altaya i Zapadnoy Sibiri* [*Altay ve Batı Sibirya Halkları Etnografyası*], Novosibirsk, ss.: 50-65 (aktaran: Anjiganova, Larisa (1997) Traditsionnoye Mirovozrenniye Hakasov. Opıt rekonstruktsiyi [*Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi*] Abakan);

POTAPOV, L.P. (1991) *Алтайский шаманизм.* Leningrad: Nauka Yayınevi Leningrad Bölümü;

POTAPOV, L.P. (2000) "Заметка о происхожденин челканцев-лебединцев" / *Челканцы в исследованиях и материалах XX века,* (Sorumlu Ed.: D.A. Funk), Алтаистические исследования, том 3, Moskova: Rusya Bilimler Akademisi Etnoloji ve Antropoloji Enstitüsü Yayınları;

POTÖMKİNA, T.M. (1996) "Археоастрономические объекты как один из источников изучения генезиса жречества" *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху.* (Sorumlu Ed: A.Y. Alekseyev, N.A. Bokovenko, V.Y. Zuyev, V.A. Semönov), St. Petersburg: Skifo-Sibirika Projekt, ss.: 20-24;

POTT, August Friedrich (1887) "Etrusker", *Internationale Zeitschrift für Allgemeine Sprachwissenschaft I,* ss.: 15-17.

POWERS, S. (1877) *Tribes of California,* Washington;

PRELOVSKİY, Anatoliy (Der., Çev., Akt. ve Yor.) (2002) *Tuvinskaya Narodnaya Poeziya XIX Veka: İz Folklornogo Sobraniya N.F. Katanova* [*XIX.yy Tıva Halk Şiirciliği: N.F. Katanov'un Folklor Külliyatından*], (Ş. Oorjak "Slovo k Çitatelyam" [*Okurlara Yönelik Söz*], ss.: 5-6;) Novıy Klûç Yayc., Moskova;

PROHOROVA, L. (2017) "К Ымай-таг с чистыми помыслами" *Саянские новости Haftalık Gazetesi,* (05.10.2017), Sayanogorsk;

RADLOV, V.V. (1893a) "К вопросу об уйгурах", St. Peterburg;

RADLOFF, W. (Radlov, V.V.) (1868) *Obraztsı narodnoy literaturı türkskih plemön, jivuşçih Yujnoy Sibiri i Djungarskoy stepi,* 2. Bölûm (Çast II), St. Petersburg;

RADLOFF, W. (1893) *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte,* C. I, St. Petersburg;

RADLOFF, W. (1976) *Sibirya'dan Seçmeler.* (Çev.: Ahmet Temir), İstanbul: Kültür Bakanlığı, Kültür Eserleri, Milli Eğitim Basımevi;

RADLOFF, W. (1986) *Sibirya'dan Seçmeler.* (Çev.: Ahmet Temir), Ankara: Kültür ve Turizm Yayınları;

RAGHAVAN, Maanasa; Pontus Skoglund, Kelly E Graf, Mait Metspalu, Anders Albrechtsen, Ida Moltke, Simon Rasmussen, Thomas W Stafford Jr, Ludovic Orlando, Ene Metspalu, Monika Karmin, Kristiina Tambets, Siiri Rootsi, Reedik Mägi, Paula F Campos, Elena Balanovska, Oleg Balanovsky, Elza Khusnutdinova, Sergey Litvinov, Ludmila P. Osipova, Sardana A. Fedorova, Mikhail I. Voevoda, Michael DeGiorgio, Thomas Sicheritz-Ponten, Søren Brunak, Svetlana Demeshchenko, Toomas Kivisild, Richard Villems, Rasmus Nielsen, Mattias Jakobsson, Eske Willerslev (2014) (Raghavan vd.) "Upper Palaeolithic Siberian genome reveals dual ancestry of Native Americans" *Nature,* (Ocak 2, 2014), Sayı: 505 (7481), (doi:10.1038/nature12736), ss.: 87-91;

RAK, İ.V. (1997) *Авеста в русских переводах (1861-1996),* (сост., общ. ред., примеч. и справочный раздел И.В. Рака) St. Petersburg;

RASONYI, L. (1971) *Tarihte Türklük,* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları;

RASONYI, L. (1988) *Tarihte Türklük,* Ankara;

RASONYI, Laszlo (2008) *Tarih Türklük,* (Haz.: Nurer Uğurlu, Ed.: Ö. Andaç Uğurlu, Türkçesi: H.Z. Koşay, T. Andaç, N. Uğurlu), İkinci Baskı, Örgün Yayınevi;

RASSADİN, Valentin İ. (1980) *Монгольско-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках.* Moskova: "Nauka" Yayıncılık;

RASSADİN, V.İ. (1995) "Тюркские элементы в языке "Сокровенного сказания монголов"", *"Тайная история монголов": источниковедение, филология, история.* Рос. акад. наук. Сиб. отд-ние. Бурят. ин-т обществ. наук; (Отв. ред.: Базарова Б.З., Коновалов П.Б.), Novosibirsk: "Nauka" Yayıncılık;

RAŞİD, Ahmed (1996) *Orta Asya'nın Dirilişi: İslam mı, Milliyetçilik mi?,* (Çev.: Osman Ç. Deniztekin) Birinci Baskı, Cep Yayl., İstanbul;

RAŞİD-AD-DİN (1952a) *Сборник летописей.* Cilt: 1, Kitap: 1, Moskova, Leningrad: SSCB Bilimler Akademisi Yayınları;

RAŞİD-AD-DİN (1952b) *Сборник летописей.* Cilt: 1, Kitap: 2, Moskova, Leningrad: SSCB Bilimler Akademisi Yayınları;

RAYEVSKİY, D.S. (1977) *Oçerki ideologiyi skifo-sakskih plemön,* Moskova: Nauka Yayıncılığı;

RAYMOND, Ellsworth (1982), Encyclopedia Americana, Vol. 16, *Hakaslar ile ilgili kısım* (s. 389), (New York Univ.), Grolier Incorp., ABD;

REŞİDEDDİN (1965) *Cami'üt-tevarih.* (A.A.Romanskeviç, L.A. Hetagurov, A.A.Alizade), Cilt: 1, Kitap: 1, Moskova;

RINGGREN, Helmer (1969) "The Problems of Syncretism" *Syncretism.* (Ed. by Sven S. Hartman), Stokholm, ss.: 7-14;

RIN.RU (2004) [http://map.rin.ru/cgi-bin/main_e.pl?Region=G_altay] (erişim: 03.01.05/11:39);

RIZAYEV, Anar (2018) *Çağdaşlarım.* Ankara: TÜRKSOY Yayınları;

ROBERTSON, Roland (1996) "Din Sosyolojisinin Gelişimi", Kehrer, Günter; Robertson, Roland; Durkheim, Emile (1996) *Din Sosyolojisi*, (Çev: Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu), Vadi Yayl, Ankara, ss.: 114-137;

ROLLE, K (1972) "Neue Ausgrabungen skytischer und sakischer Grabanlagen", II. Teil, (Kazakistan), *Praehistorische Zeitschrift,* Bd 47, Berlin;

RONA-TAS, Andras (1998) "The Reconstruction of Proto-Turkic and the Genetic Question", *The Turkic Languages.* (Edited by Lars Johanson and Éva Á. Csató) London and New York: Routledge Yayıncılık, ss.: 67-80;

RONA-TAS, A. (2013) *Türkolojiye Giriş.* (Çev: İsa Sarı), Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık;

ROSENBERG, Donna (2006) *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Mitolojisi,* (Çev.: Koray Akten, Erdal Cengiz, A. Ulaş Cüce, Kudret Eminoğlu, Tuluğ Kenanoğlu, Tahir Koçyiğit, Erhan Kuzhan, Bengü Odabaşı), 4. Baskı, Ankara: imge Kitabevi;

ROUX, Jean-Paul (1958) "Le nom du Chaman dans les textes turcomongols", *Anthropos.*, V. 53;

ROUX, Jean-Paul (1970) *Les traditions des nomades de la Turquie meridionale*, Paris;

ROUX, Jean-Paul (1972) "Türk Göçebe Sanatının Dini Bakımdan Anlamı" *Türk Kültürü El Kitabı, İslamiyetten Önceki Türk Sanatı Hakkında Araştırmalar,* Cilt II, Kısım Ia, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss.: 74-87;

ROUX, Jean-Paul (1998) *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (Çev.: Prof. Dr. Aykut Kazancıgil), İkinci Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları;

ROUX, Jean-Paul (2005) *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar.* (Çev.: Aykut Kazancıgil, Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi;

ROUX, Jean-Paul (2007) *Türklerin Tarihi. Pasifikten Akdenize 2000 Yıl* (Çev.: Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan-Özcan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi;

ROUX, Jean-Paul (2007a) *Тамерлан,* (Fransızcadan Rusçaya Çev.: E.A.Sokolov, Bilimsel Redaksiyon ve Sonsöz: V.L.Egorov), Moskova: "Molodaya Gvardiya" Yayıncılığı;

ROUX, Jean-Paul (2011) *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (Çev.: Prof. Dr. Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınevi;

RTVELADZE, Edvard V. (1987) *Drevniye monetı Sredney Aziyi,* Albüm, Taşkent: Gafur Gulâm Edebiyat ve Sanat Yayıncılığı;

RUSSKO-TADJİKSKİY SLOVAR (R.T.S.) (1949) Moskova, Stalinabad: "Tadjikgosizdat" Tacik Devlet;

SAATÇİ, Suphi (1987) "Kerkük Folklorunda Düğün Geleneği", *III. Milliyetlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri,* Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 86, Cilt IV, Ankara: Başbakanlık Basımevi, ss.: 319-328;

SADALOVA, Tamara (2004) "Tengriyanstvo Poçitaniye Neba" [*Tengricilik Göğe Tapınmadır*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, s.: 145;

SADALOVA, Tamara (2004a) "Ak-Dyang – 'Belaya Vera'" [*'Ak Din' Ak-Dyang*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, s.: 155;

SADYKOV, T., Caspari, G., Blochin, J. (2020): "Kurgan Tunnug 1—New Data on the Earliest Horizon of Scythian Material Culture", *Journal of Field Archaeology*, (30 Sep. 2020), DOI: 10.1080/00934690.2020.1821152;

SAGALAYEV, A.M. (1991) *Урало-алтайская мифология: Символ и архетип,* (Sorumlu Editör: Doç. Dr. A.İ. Solovyöv), Novosibirsk: Nauka Yayınevi Sibirya Bölümü;

SAĞLAM, Serdar (2005) "Sarıkeçililerde Dini Hayat ve İnanışlar", *Son Konar-Göçerlerin (Sarıkeçili Yörüklerinin) Sosyo-Kültürel Yapısı.* (Özönder, M.Cihat; Aksoy, Erdal; Köktürk, Gökhan V. (Ed.)) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayl., ss.: 73-97;

SAKAOĞLU, Saim; Alptekin, Berat; Şimşek, E. (1985) *Azerbaycan Aşıkları ve El Şairleri,* İstanbul: Halk Kültürü Yayınları;

SALİHOV, Ahat (2007) "Başkurt Şamanlarının Tedavi Usulleri", *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni. 16-17 Nisan 2007 Hacettepe Üniversitesi Sıhhiye Yerleşkesi,* (Yayına Haz.: Ülkü Çevik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türkyılmaz, Mikail Cengiz), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Öncü Basımevi, ss.: 83-88;

SAMAYEV, Grigoriy (2004) "Çastitsa Rossiyi. V Sostave 'Çetıröh Oyrotov'" [*Rusya'nın Parçacığı.'Dört Oyrot'un Dâhilinde.*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 198-200;

SAMAYEV, Grigoriy (2004a) "Jelayem Bıt v Poddanstve Belogo Tsarya" [*Ak Han'ın Tebaalığında Olmayı Arzu Ediyoruz*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 198-200;

SAMDAN, Zoya (2003) "Anıtlardaki Yazıtların Sırrı" *KÜL-TEGİN: ORHUN-YENİSEY YAZITLARI VI-VIII. YY.,* (2003), (Haz. ve Giriş: Z.B.Samdan, Eski Türkçeden Tıvacaya Çev: D.A.Monguş, Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine Çev. ve Eski Türkçe matinleri Latin harflerine akt: K.-M.A.Simçit, Türkiye Türkçesine Çev. Red.: E.Uşaklı, Resim alt yazılarının Türkiye Türkçesine Çev.: T.B.Davletov) Ankara: TÜRKSOY Yayınları; ss.: 25-65;

SANLI, Ferit Salim (2010) *Türkçülük Akımında Din Olgusu Üzerine Aykırı Bir Yaklaşım: Hüseyin Nihal Atsız ve Fikirleri.* Yüksek Lisan Tezi (Yayınlanmamış), (Tez Danışmanı: Prof. Dr.Temuçin Faik ERTAN), Ankara: T.C. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü;

SANTOS, F.R., Pandya, A., Tyler-Smith, C. et al. (Santos vd.) (1999) "The Central Siberian origin for native American Y chromosomes" *//Am. J. Hum. Genet.*(1999. V.64), ss.: 619-628;

SÁRA, Péter (1994) *A magyar nyelv eredetéről másképpen,* Budapeşte;

SÁRA, Péter (1999) *Ősi szavaink nyomában Iráni és Turáni tájakon,* Budapeşte;

SAVELYEVA, A.S. (2019) «Об элементном составе металла зеркал тагарской культуры» *Ученые записки музея-заповедника «Томская Писаница»*, Sayı: 9, ss.: 40-52

SAVİNOV, D.G. (1984) *Narodı Yujnoy Sibiri v drevnetürkskuyu epohu* [*Güney Sibirya Halkları Eski Türk Döneminde*], LGU Yayc., Leningrad;

SAVİNOV, D.G. (1996) "Kırgızskoye velikoderjaviye" [*Kırgız Gücünün Üstünlüğü*], *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografiya* [*Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografya*] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayc., Bişkek, ss.: 242-258;

SCHMIDT, K. (2007) *Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbekli Tepe. En Eski Tapınağı Yapanlar,* (Çev: Rüstem Aslan), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları;

SCHÖNIG, Claus (2003) "Turko-Mongolic Relations", *The Mongolic Languages* (Edited by Juha Janhunen), Londra: Routledge Yayıncılık, ss.: 403-419;

SEEK, Otto (1921) *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt.* Volume III, Stuttgart;

SELÇUK, Ali (2004) "Mersin Tahrıcılarında Ateşle İlgili İnançlar", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri (23-27 Eylül 2002, Mersin),* Ankara: Ekip Grafik, ss.: 865-876;

SELEZNÖV, A.G., Seleznöva, İ.A. (2013) "Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма" *Религиозные организации Сибири хрестоматия.* (Der: P.K. Daşkovskiy, E.V. Şelepova), Barnaul: Altay Devlet Üniversitesi Yayınevi, ss.: 151-158;

SELEZNÖV, A.G., Tontilov, N.A. (2013) "Некоторые проблемы изучения ислама в

Сибири" *Религиозные организации Сибири : хрестоматия.* (Der: P.K. Daşkovskiy, E.V. Şelepova), Barnaul: Altay Devlet Üniversitesi Yayınevi, ss.: 158-160;

SEM, T.Y. (2011) "Предисловие. Мир шамана и ритуальные практики народов Сибири" *Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XX вв. Хрестоматия в 2 т.* (Der: T.Y. Sem), St. Petersburg: St. Petersburg Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi Yayınları, ss.: 3-22;

SE-MA-TS'IEN (1967) *Mémoires historiques,* (Çev.: E. Chavannes), Paris;

SEMAW, S., Rogersb, M.J., Quadec, J., Renned, P.R., Butlerc, R.F., Dominguez-Rodrigof, M., Stouta, D., Hartc, W.S., Pickeringg, T., Simpsoni, S.W. (Semaw vd.) (2003) "2.6-Million-year-old stone tools and associated bones from OGS-6 and OGS-7, Gona, Afar, Ethiopia" *Journal of Human Evolution*, Sayı: 45, Yıl: 2003, ss.: 169–177;

SEMÖNOV, V.A. (1996) "Некоторые шаманистические элементы в культуре ранних кочевников Тувы" *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху.* (Sorumlu Ed: A.Y. Alekseyev, N.A. Bokovenko, V.Y. Zuyev, V.A. Semönov), St. Petersburg: Skifo-Sibirika Projekt, ss.: 27-29;

SERİKOV, Y.B. (1998) "Шаманские погребения Зауралья" // *BAV (Вопросы археологии Урала)*, Sayı: 23, Yekaterinburg, ss.: 29-47;

SEROŞEVSKİY, V.L. (1993) *Якуты. Опыт этнографического исследования,* (Önsöz: S.A.Stepanov, Yorumlar: M.Y. Jornitskaya, Ş.F.Muhamedyarov), 2. Baskı, Moskova;

SERÖGİN, N.N. (2016) "Погребальные сооружения тюрок Монголии (2-ая половина I тыс. н.э.)" // *Теория и практика археологических исследований,* Cilt: 13, Sayı: 1, Barnaul: Altay Devlet Üniversitesi Yayıncılığı, ss.: 91-109;

SERÖGİN, N.N., Tişkin, A.A., Gorbunov, V.V., Parşikova, T.S. (2019) "Исследования в Чемальском районе" *Археологические открытия 2017 год,* Moskova: Rusya Bilimler Akademisi Arkeoloji Enstitüsü Yayınları, ss.: 484-486;

SERTKAYA, Osman Fikri (2017) "Köl Tigin (K-10)'da Geçen Öd Teŋri 'Zaman Tanrısı' ile İlgili Fiili Yaşamak 'Yaşamak' mı, Yasamak 'Tanzim Etmek, Düzenlemek' mi, Yoksa Aymak 'Demek, Söylemek' mi Okumalıyız?" *JOTS*, 1/2, 2017, ss.: 55-63;

S.E.S. [Sovetskiy Ensiklopediçeskiy Slovar] (1988), (Baş red.: A.M. Prohorov), 4. baskı, Sovetskaya Ensiklopediya Yayıncılığı, Moskova;

SEVASTYANOVA, E. (2007) "Drevniye pamyatniki iskusstva Hakasiyi" // *Hakasiya: jivaya starina v naucno-populyarnih statyah, intervyu i ocerkah (1828-2006).* (Haz.: V.F.Burov), İkinci düzeltilmiş basımı, Abakan: Hakas Kitap Yayıncılığı, ss.: 145-148;

SEVENGİL, R. Ahmet (1969) *Eski Türklerde Dram Sanatı, Türk Tiyatrosu Tarihi – I.*, 2. Baskı, Devlet Konservatuvarı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi;

SEVGEN, N. (1946) *Zazalar ve Kızılbaşlar*, İstanbul (basılmamıştır);

SEVORTYAN, E.V. (1974) *Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные),* Moskova: "Nauka" Yayıncılık;

SEYYAR, Ali (2004) *Davranış Bilimleri Terimleri. (Ansiklopedik Sözlük).* İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım;

SIDKY, H. (1990) "Malang, Sufis, and Mystics: An Ethnographic and Historical Study of Shamanism in Afghanistan." *Asian Folklore Studies*, 49, ss.: 275–301;

SIEGFRIED, S. ve Latreille, A. (1951) *Les Forces Religieuses et la Vie Polirique.* Paris;

SIGMUND, Freud (1997) *Dinin Kökenleri: Totem ve Tabu, Musa ve Tek Tanrıcılık ve Diğer Çalışmalar*, (çev: Selçuk Budak), Oteli Yayc., Ankara;

SIGWART, Georg (1917) "Zur etruskischen Sprache", *Glotta 8*, ss.: 139-168;

SINOR, Denis (1990) "The establishment and dissolution of the Türk empire" *The Cambridge History of Early Inner Asia*, (Edited by Denis Sinor), Cambridge University Press, ss.: 285-316;

SINOR, Denis (1990a) "Preface" *The Cambridge History of Early Inner Asia*, (Edited by Denis

Sinor), Cambridge University Press, ss.: ix-x;

SINOR, Denis (1990b) "Introduction: the concept of Inner Asia" *The Cambridge History of Early Inner Asia*, (Edited by Denis Sinor), Cambridge University Press, ss.: 1-18;

SINOR, Denis (1995) "Türkler Tarafından Şereflendirilen Bir Moğol Ruhu", *MSÜ Fen Edebiyat Dergisi*, (Çev.: Ahmet Taşağıl), Cilt 2, İstanbul;

"SİBİR" *Sovetskaya İstoriçeskaya Entsiklopedtya*, (S.İ.E.) Cilt: 12, Moskova: "Sovetskaya Entsiklopediya" Yayınevi, ss.: 830-850;

"Simvolı", *Официальный сайт АМС г. Беслан РСО-Алания*, 21.07.2009 13:54, [http://www.beslan.ru/index.php/2009-07-21-10-53-28/2009-07-21-10-56-02/2009-07-21-10-59-26.html] (erişim: 10.11.09/16:59);

SKOBELEV, S.G., (2001) "Etnokonfessionalnıye protsessı u korennıh nadorov Sibiri: istoriçeskoye naslediye i sovremennost (na primere Hakasiyi)" [*Sibirya'daki Yerli Halklarının Etnik Ve İnanç Süreçleri: Tarihi Miras ve Günümüz (Hakaseli Örneğinde)*], ("Dünya İnançlarının Kavşağında Bulunan Sibirya" konulu uluslar arası konferansın bildirileri) (erişim: 12.04.2002/12:14) *Sibirskaya zaimka internet dergisi*, №8, 2001, [http://zaimka.ru/religion/skobelev10.shtml]]; aynı makale Bkz.: (erişim: 17.08.2002/13:35) [http://www.gf.nsu.ru/rizhsky/skobelev/];

SKOBELEV, S.G. (2001a) "ПРИЧИНЫ КОЛЕБАНИЙ ЧИСЛЕННОСТИ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ СИБИРИ ПОД ВЛАСТЬЮ РУССКОГО ГОСУДАРСТВА (XVII-XX ВВ.)" [*Rus Devleti İktidarı Altında Sibirya'daki Türk Dilli Halkların Nüfusunun İniş ve Çıkışlarının Nedenleri (XVII-XX.yy'lar)*] *Tsentralnoaziyatskiy istoricheskiy server Kyrgyz.Ru* [http://www.kyrgyz.ru/?page=271] (erişim: 10.05.05/18:03);

SKOBELEV, S.G., (2001b) "Сложение в XVII-XVIII вв. единого комплекса предметов материальной культуры коренного и русского населения Средней Сибири." [*Orta Sibirya'daki Yerli ve Rus Nüfusunun Maddi Kültür Şeylerinin Ortak Kompleksinin XVII-XVIII.yy'larda Oluşması*], *Sibirskaya zaimka internet dergisi*, No: 08, 2001; (erişim: 10.05.05/17:25) [http://zaimka.ru/archaeology/skobelev11.shtml];

SLON, V., Viola, B., Renaud, G., Gansauge, M.-T., Benazzi, S., Sawyer, S., Hublin, J.-J., Shunkov, M.V., Derevianko, A.P., Kelso, J., Prüfer, K., Meyer, M., Pääbo, S. (Slon vd.) (2017) "A fourth Denisovan individual" *Science Advances*, 3 (7), e1700186, DOI: 10.1126/sciadv.1700186, Washington: the American Association for the Advancement of Science, ss.: 1-8;

SLOVAR KETSKO-RUSSKİY i RUSSKO-KETSKİY (SKRRK) (2002) (Haz.: G.K.Verner), 2. Baskı, St.Petersburg: "Drofa" Yayıncılık;

SMEDT (de) ve MOSTAERT, P.A. (1933) *Le dialecte monguor... 3e partie: Dictionnaire monguor-français*, Pei-Ping;

SMELSER, Neil J. (1959) *Social Change in the Industrial Revolution.* Chicago: University of Chicago Press;

SMITH, Anthony D., (1999) *Millî Kimlik*, (Çev.: Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları;

SMITH, Anthony D. (2002) *Ulusların Etnik Kökeni.* (Çev.: Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir), Dost Kitabevi Yayl., Ankara;

SMITH, Charles D. (1973) "The 'Crisis of Orientation': The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's". *International Journal of Middle East Studies*, 4/3, ss.: 282-410;

SNESAREV, G.P. (1969) *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма.* Moskova: Nauka Yayınevi;

SOGDIAN DICTIONARY. SOGDIAN-PERSIAN-ENGLISH (S.D.) (1995), (Haz.: B. Gharib), Tahran: Farhangan Yayınları;

SOLDATOVA, G.E. (2008) "Материалы по фольклору обских угров", *Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири. Сборник научных статей и материалов*, (Sorumlu Redaktör: G.E. Soldatova), Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Bölümü Filoloji Enstitüsü Yayınları, Novosibirsk: "Arta" Yayınevi, ss.: 111-128;

SOLOUHİN, Vladimir A. (1994) *Solönoye Ozero* [*Tuzlu Göl*], Çiçero Yayc., Moskova;

SOLTONOYEV, B. (1996) "İz drevney istoriyi kırgızov" [*Kırgızların Eski Tarihinden*], *Kırgızı: İstoçniki, İstoriya, Etnografya* [*Kırgızlar: Kaynaklar, Tarih, Etnografya*] (Der.: Karayev, O., Jusupov, K.) Şam Yayc., Bişkek, ss.: 395-404;

SOROKIN, Pitirim A. (1959) *Social and Cultural Mobility*. New York: The Free Press;

Sovet Stareyşin Hakasskogo Naroda, официальный сайт (Hakas Halkı Aksakallar Konseyi Resmi Sayfası), [http://www.star19.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=6%3A2010-10-22-04-23-05&catid=6%3A2010-10-19-22-47-02&Itemid=8] (erişim: 13.12.11/10:19);

SOYLU, Sıtkı (1987) "Taşeli Yöresi Düğün Gelenekleri ve Geleneği Oluşturan Sebepler", *III. Milliyetlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 86, Cilt IV, Ankara: Başbakanlık Basımevi, ss.: 361-370;

SPENCE, L. (1994) *North American Indians*. Senate, Studio Editions;

SPENCER, H. (1876) *Основания социологии*, Cilt I., St. Petersburg;

SRAVNİTELNİY SLOVAR TUNGUSO-MANÇJURSKİH YAZIKOV (SSTMY) (1975) (Baş Redaktör: V.İ. Tsintsius, Derleyenler: V.A. Gortsevskaya, V.D. Kolesnikova, O.A. Konstantinova, K.A. Novikova, T.İ. Petrova, V.İ: Tsintsius, T.G. Bugayeva), Cilt II, Leningrad: Nauka Yayınevi Leningrad Bölümü;

STAROSTİN, S., Dybo, A., Mudrak, O. (2003) *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. 3 vols., Leiden: Brill Academic Publishers;

STAROSTİN, S., (2003a) "The problem of interlingual borrowings in Altaic languages" in Starostin, S., Dybo, A., Mudrak, O. (with the assistance of I. Gruntov and V. Glumov) (2003) *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. 3 vols., Leiden: Brill Academic Publishers, ss.: 11-21;

STAROSTİN, S., (2003b) "Classification of Altaic languages and dating of Proto-Altaic" in Starostin, S., Dybo, A., Mudrak, O. (with the assistance of I. Gruntov and V. Glumov) (2003) *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. 3 vols., Leiden: Brill Academic Publishers, ss.: 230-236;

STEBLEVA, İ.V. (1972) "К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы" // *TC* (Тюркологический сборник). 1971., Moskova;

STEBLEVA, İ.V. (1998) "Концептуальная основа образов в древнетюркской 'Книге гаданий' (Ырк битиг)", *Семантика образа в литературах Востока (Сборник статей)*, Moskova, ss.: 70-83;

STEBLİN-KAMENSKİY, İ.M. (2000) «Гаты Заратуштры» //*ВДИ*, (Вступ., стихотворный пер. с авестийского, коммент. И.М. Стеблин-Каменский), Sayı: 2, Moskova;

STEBLİN-KAMENSKİY, İ.M. (1993) *Избранные гимны из Видевдата*. (перевод с авестийского, предисл., примеч., словарь И.М. Стеблин-Каменский), Moskova;

STEFON, Matt (Stefon vd.) (2019) "Pāli Language" *Encyclopaedia Britannica*, Encyclopaedia Britannica, Inc. Yayınları, (Erişim: 14.09.2020) [https://www.britannica.com/topic/Pali-language], [https://www.britannica.com/print/article/439818];

STEPANOV, S.A. (1993) "В.Л. Серошевский и Якутия" // Seroşevskiy, V.L. (1993) Якуты. Опыт этнографического исследования, (Önsöz: S.A.Stepanov, Yorumlar: M.Y. Jornitskaya, Ş.F.Muhamedyarov), 2. Baskı, Moskova, ss.: XIII-XVIII;

STOKES, Martin (1999) "Ritüel, Kimlik ve Devlet: Bir Alevi (Şii) Cem Töreni" *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*. (Der.: Kirsten E. Schulze, Martin Stokes, Colm Campbell) (Çev.: Ahmet Fethi), Sarmal Yayınevi, İstanbul, ss.: 253-271;

SUHAÇEV, N.L. (2015) "Экстаз как экзистенциальный принцип в метафизике Элиаде" // ELIADE, Mircea (2015) *Шаманизм и архаические техники экстаза.* (Fransızcadan Çev.: A.A. Vasilyeva, N.L. Suhaçev, Giriş ve yorumlar: N.L: Suhaçev, Sorumlu editör: E.S. Novik), Moskova: Ladomir Yayınevi, ss.: 5-36;

SUKERNİK, R.İ., Shur, T.G., Starikovskaya, E.B., Wolles, D.K. (Sureknik vd.) (1996) "Изменчивость митохондриальных ДНК у коренных жителей Сибири в связи с реконструкцией эволюционной истории американских индейцев. Рестрикционный полиморфизм." // *Генетика.* (1996. Т.32. №.3.), ss.: 432-439;

SULEYMANOV, Oljas (1990) *Az i Ya*, Jalın Yayc., Almatı;

SULEYMANOVA, Dilâra (2010) *İnteryer tatarskogo doma. İstoki i razvitiye.* Kazan: Tatar Kitap Yayıncılığı;

SULTANGAREYEVA, R.A. ve Suleymanov, A.M. (Derleme, giriş yazısı, yorum ve sözlük) (2010) *Башкирское народное творчество. 12 том. Обрядовый фольклор.* Ufa: Kitap Yayıncılık;

SULTANOVA, Razia (2011) *From Shamanism to Sufism. Women, Islam, and Culture in Central Asia*, Londra: I.B.Tauris & Co Ltd;

SUNÇUGAŞEV, Ya.İ. (1992) "Ob İstokah Hakasskogo Şamanizma" [*Hakas Şamanlığının Kaynakları Üzerine*], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk, ss.: 78-79;

SURAZAKOV, S., Kondakov, G. (2009) "В созвучии с традицией" // *Алтайские сказки*, Gorno-Altaysk: "Altın Tuu" Edebiyat ve Yayın Evi, ss.: 3-6;

SÜLEYMAN, Olcas (Suleymanov Oljas) (1992) *Az i Ya,* (Rusçadan Çev.: Natık Seferoğlu), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı;

SÜLEYMENOV, Oljas (1975) *Az i Ya.* Almatı: Jazuşı Yayınları;

SÜLEYMENOV, Oljas (1992a) *Az i Ya,* (Rusçadan Kazakçaya Çev.: Sebetkazı Akatayev), Almatı: Jazuşı Yayınları;

SÜLEYMENOV, Oljas (2007) *Az-Ya,* (Rusçadan Azerbaycancaya Çev.: Natiq Səfərov, Önsöz: Cəlal Beydili (Məmmədov)), Bakü: "Şərq-Qərb";

SÜLEYMENOV, Oljas (2011) "Кочевники и культура: казахский эксперимент" // *Алтай – тюрки элеминин алтын бесиги. Алтай – колыбель тюркского народа. Халыкаралык нылыми-тэжсирибелик конференция материалдары*, Öskemen: Doğu Kazakistan Bölgesi Valiliği Yayınları, ss.: 35-45;

SÜMER, Faruk (1999), *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları I - II*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları;

ŞAHİN, Birsen (2010) "Almanya'daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklar Arası Karşılaştırması: Kültürleşme", *bilig,* (Güz 2010), Sayı: 55, ss.: 103-134;

ŞAHİN, Halil İbrahim (2013) "Türkmenistan'da Şamanlık / Kamlık Geleneğinin Günümüze Yansımaları: "Şaman Od" ve "Küştdepti"" *TÜRÜK Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl:1, Sayı:1, ss.: 183-197;

ŞAHNAME (*Шах-наме*) (Ş.N.) (1972) *(Firdousu),* (Farsçadan Çeviri), (Metnin hazırlığı ve dipnotlar: N. Osmanov, Giriş yazısı: B.Gafurov), Dünya Edebiyatı Kütüphanesi, 1. Dizi, 24. Cilt, Moskova: "Hudojestvennaya Literatura" Yayıncılığı;

ŞAMANDOĞAN, Nermin (2006) "Sanat Tarihi Araştırmalarında Anadolu Beylikleri Dönemi", *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri,* 25-26 Mayıs 2006, (Yayına Haz.: Yunus Koç, Serdar Sağlam, Cahit Gelekçi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: 77-86;

"Şamanı sobralis dobivatsya priznaniya Şamanizma pyatoy konfessiyey RF/Шаманы собрались добиваться признания шаманизма пятой конфессией РФ" *Interfax Haber Ajansı Portalı,* 19 Haziran 2018, [https://www.interfax.ru/russia/617500] (erişim: 09.09.2020)

ŞARAKŞİNOVA, N.O. (1992) "Bojestva vısşego şamanskogo panteona – Tengriyi, ih evolütsiya ot edinobojiya k mnogobojiyu" [*En Yüksek Şaman Tanrılar Katının*

Tanrıları olan Tengriler ve Bunların Tektanrıcılıktan Çoktanrıcılığa Doğru Evrimi], *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsii*, (Sorm. Red.: A.İ. Gogolev), Saha Devlet Üniv. Yayc., Yakutsk;

ŠEJX SULEJMAN EFENDI'S ČAGATAJ-OSMANISCHES WÖRTERBUCH (Ç.O.S.) (1902) (Ed. Dr. Ignaz Kunos), Budapeşte;

ŞEKŞEYEV, A.P. (T.Y.) "Минусинские аборигены и коммунистический режим: первые взаимоотношения (конец 1919 – начало 1920 гг.)" [*Minsuu Yerlileri ve Komünist rejim: İlk Karşılıklı İlişkiler (1919 yılının sonu-1920 yılının başı)*], РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА [*Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Bölümü, Felsefe ve Hukuk Enstitüsü*], (erişim: 08.11.05/17:42) [http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/2_01/16_shek.htm];

ŞENER, Cemal (2003) *Şamanizm-Türklerin İslamiyet'ten Önceki Dini*. 13. baskı, Etik Yayl., İstanbul;

ŞERSTOVA, Lüdmila (2004) "Vestnik Belogo Burhana" [*Ak Burhan Habercisi*], *Nasledive Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 146-156;

ŞEŞEN, R. (1985) *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları;

ŞEŞEN, R. (2016) *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, 6. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayınevi;

ŞEYKİN, Y.İ. (2002) *История музыкальной истории народов Сибири, Сравнительно-историческое исследование*, (Genel Ed.: E.S. Novik, Notografi: T.İ. İgnatyeva), Moskova: "Vostoçnaya Literatura" Yayıncılığı;

ŞIIDAP, Omak (2006) "Долина царей" *Сокровища культуры Тувы. // Наследие народов Российской Федерации.* (Baş Ed.: A.M. Tarunov, Editörler Kurulu: Z.B. Samdan, M.A. Devlet, E.A. Danzın, E.V. Kara-Sal, M.E. Kilunovskaya, A.S. Kombu, V.D. Mart-ool, O.O. Monguş, O.N. Ondar, V.S. Çigjit), Sayı: 7, 2006, Moskova: Nauçno-informatsionnıy izdatelskiy tsentr (NİİTsentr), ss.: 58-61;

ŞİRİN, Hatice (2016) *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları;

ŞİRİN USER, Hatice (2010) "Bömbögör Yazıtı: Bir Türk *Kunçuy*unun Mezar Taşı" *Dil Araştırmaları*, Sayı: 7, ss.: 62-73;

ŞİŞMAN, B. (1996) "İslamiyet Öncesi Türk İnanç ve Rirüellerinin Samsun Yöresindeki İzleri" *Türk Kültürü* dergisi, (Eylül 1996), Sayı: 401, ss.: 563-574;

ŞİROKOGOROV, S.M. (1919) *Опыт исследования основ шаманства у тунгусов.* Vladivostok: Tipografiya Oblastnoy Zemskoy Upravı;

ŞTIGAŞEVA, O.V., Ageyeva, E.S., Harkov, V.N., Stepanov, V.A. (Ştıgaşeva vd.) (2010) *Гены и болезни хакасов: монография.* Krasnoyarsk: Polikor Yayıncılık;

ŞTIGAŞEVA, Olga (2011) "Все люди — братья" // *gazeta Hakasiya*, (söyleşi yapan: Margarşita Maletskaya), (№ 55 (21912) от 30 марта 2011);

ŞUNKOV, M.V., Födorçenko, A.Y., Kozlikin, M.B. (2017) "Браслет из бивня ранней стадии верхнего палеолита из Денисовой пещеры" *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий*, Novosibirsk: Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Bölümü Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü Yayınları, ss.: 255-258;

ŞUNKOV, M.V., Kozlikin, M.B., Kandıba, A.V., Derevyanko, A.P. (2019) "Исследования многослойных археологических объектов Денисова пещера и Карама на Алтае" *Археологические открытия 2017 год*, Moskova: Rusya Bilimler Akademisi Arkeoloji Enstitüsü Yayınları, ss.: 481-483;

TANYU, Hikmet (1967) *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi;

TANYU, Hikmet (1976) "Türklerde Ateşle İlgili İnançlar", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Cilt: IV, Ankara: Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, ss.:

283-304;

TANYU, Hikmet (1978) *Türklerin Dini Tarihçesi,* İstanbul: Türk Kültür Yayını;

TANYU, Hikmet (1980) *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı.* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi;

TANYU, Hikmet (1987) "Hacıbektaş'da (Suluca Karahöyük) Bazı İnançlar ve Adetler", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 86, Cilt IV., Ankara: Başbakanlık Basımevi, Ankara, ss.: 381-394;

TAPPER, Richard ve Tapper, Nancy (1987) "Thank God We're Secular!: Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town", *Studies in Religious Fundamentalism.* (Ed.: L. Caplan), Londra (aktaran: Stokes, Martin (1999) "Ritüel, Kimlik ve Devlet: Bir Alevi (Şii) Cem Töreni" *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar.* (Der.: Kirsten E. Schulze, Martin Stokes, Colm Campbell) (Çev.: Ahmet Fethi), Sarmal Yayınevi, İstanbul, ss.: 253-271);

TARHAN, T. (1969) "İskitlerin Dini İnanç ve Gelenekleri", *Tarih Dergisi,* Sayı 23, ss.: 145-170;

TARAKANOV, Vyaşeslav V. (2007) *Drevniye kurganı Salbıkskoy stepi,* Abakan: Hakas Cumhuriyeti Turizm Devlet Komitesi ile Kültür Bakanlığı'nın ortak yayını;

TARUNOV, A.M. (Baş Red) (2004) "El-Oyın Narodnıy Prazdnik" [*El-Oyın Halk Bayramı*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 364-384;

TASKARAKOV, S. (2008) "Drevneyşiye kulturı Minusinskoy kotlovını", / *Sokrovişça kulturı Hakasiyi // Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi*, (Baş. Red.: A.M. Tarunov, Derleyenler: İ.L.Kızlasov, A.M.Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 18-29;

TAŞAĞIL, Ahmet (1995), *Gök-Türkler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi;

TAŞAĞIL, Ahmet (2011) "Türk Destan ve Efsanelerinin Tarihsel Derinliği Konusunda Birkaç Söz" *"Жамбыл и эпическое наследие тюркских народов" Материалы международной научно-практической конференции (Алматы, 11-12 апреля/ceyip 2011 г.),* (Главный редактор/General Editor: Prof. Dr. Arystanbek Mukhamediuly), Т. Жургенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы / T.Zhurgenov Kazakh National Academy of Art, Almaty: КазУОА / KazNAA, (ISBN: 978-601-265-064-8), ss.: 43-45;

TAŞAĞIL, Ahmet (2014), *Kök Tengri'nin Çocukları (Avrasya Bozkırlarında İslam Öncesi Türk Tarihi)*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık;

TAŞAĞIL, Ahmet (2018) "Türklerin En Eski Anayurdu Maveraünnehir Değil; Güney Sibirya'dır" [http://www.beyaztarih.com/roportaj/turklerin-en-eski-anayurdu-maveraunnehir-degil-guney-sibiryadir] (erişim tarihi: 2018.05.24);

TAŞAĞIL, Ahmet (2020), *Bozkırların İlk İmparatorluğu Hunlar.* 1. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayınevi;

TATAR MİFLARI, Galimcan Gıylmanov Hıkayalavenda, (1999) II. Kitap, Kazan;

TATARÇA-RUSÇA SÜZLEK (TRS), (2007a) (Redaktörler Kurulu: Ş.N.Asılgarayev, F.A.Ganiyev, M.Z. Zakiyev, K.M.Minnullin, D.B.Ramazanova), I. Cilt, Kazan: "Megarif" Neşriyatı;

TATARÇA-RUSÇA SÜZLEK (TRS), (2007b) (Redaktörler Kurulu: Ş.N.Asılgarayev, F.A.Ganiyev, M.Z. Zakiyev, K.M.Minnullin, D.B.Ramazanova), II. Cilt, Kazan: "Megarif" Neşriyatı;

TATARİNTSEV, B.İ. (1998a) *Тувинское горловое пение. Проблемы происхождения.* Kızıl;

TATARİNTSEV, B.İ. (2000) *Этимологический словарь тувинского языка,* Cilt: I., Novosibirsk: "Nauka" Yayıncılığı;

TATARİNTSEV, B.İ. (2002) *Этимологический словарь тувинского языка,* Cilt: II., Novosibirsk: "Nauka" Yayıncılığı;

TATLILIOĞLU, Durmuş (2002) *Türkmenistan'da Dini ve Tarihi Ziyaret Yerleri,* Sivas: Dilek Ofset Matbaacılık;

TAVKUL, Ufuk (2009) *Kafkasya Gerçeği,* 2. Baskı, İstanbul: Selenge Yayınları;

TAYLOR, Isaac (1874) *Etruscan Researches,* London;

TEKİN, Talat (1968) *A Grammar of Orkhon Turkic.* Bloomington-The Hague: Indiana University;

TEKİN, Talat (1986) "Karahanlı Dönemi Türk Şiiri", *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı (1), Eski Türk Şiiri,* Sayı 409 (Ocak 1986), ss.: 81-157;

TEKİN, Talat (2014) *Orhon Yazıtları.* 5. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları;

TELEBAYEV, Gaziz (2002) "Религиозная идентификация населения и религиозная ситуация в Республике Казахстан" [*Kazakistan Cumhuriyeti'nde Nüfusun Dini Kimliği ve Dini Durum*], *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri,* (23-27 Eylül 2002, Mersin), Ankara: TÜKSEV Yayınları, ss.: 1167-1174;

TENİŞEV, E.R. (1997) *Древнекыргызский язык,* (Sorumlu Redaktör: K.K. Konkobayev), Bişkek: Kırgızstan Yayın Evi;

TEZCAN, Mahmut (1984) *Sosyal ve Kültürel Değişme,* Ankara: AÜ Eğitim Fakültesi Yayınları No: 129;

TEZCAN, Mahmut (1997) *Türk Kişiliği ve Kültür-Kişilik İlişkileri,* Kültür Bakanlığı Yayl., Ankara;

THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA (1955) "Shamanism", C.: 24, Encyclopedia Americana Corp., ABD, s.: 655;

THE ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (1929) "Shamanism", C.: 20, Encyclopaedia Britannica Yayc., ABD, s.:: 454;

THE LANGUAGE OF CHULYM TURKS, (2005) ([http://lingsib.unesco.ru/ru/languages/chulym.shtml.htm] [http://lingsib.iea.ras.ru/en/languages/chulym.shtml], (erişim: 03.10.2005/12:43)

THE PALI TEXT SOCIETY'S PALI-ENGLISH DICTIONARY (PTSPED) (1921-1925) (Ed: Dr. T.W. Rhys Davids, Dr. William Stede), Londra: The Pali Text Society;

THE PALI TEXT SOCIETY'S PALI-ENGLISH DICTIONARY (PTSPED) (1925) Part VIII, (Ed: Dr. T.W. Rhys Davids, Dr. William Stede), 1. Baskı, Londra: The Pali Text Society;

THOMSEN, Vilhelm (1993) *Orhon ve Yenisey Yazıtlarının Çözümü: İlk Bildiri. Çözülmüş Orhon Yazıtları,* (Fransızcadan Türkçeye Çev.: Vedat Köken), Türk Dil Kurumu Yayınları: 595, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi;

TIBIKOVA, Larisa (2004) "Altayskaya Duhovnaya Missiya" [*Altay Ruhani Misyonu*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 204-209;

TOGAN, Zeki Velidi (1939) *Ibn Fadlans Reisebericht.* Leipzig;

TOGAN, Zeki Velidi (1972) *Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili.* (Önsöz: Dr. Tuncer Baykara), İstanbul: Ahmet Sait Matbaası;

TOGAN, A. Zeki Velidi (1981) *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş,* Cilt: 1, 3. Baskı, İstanbul;

TOGAN, A. Zeki Velidi (1981a) *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi,* Cilt 1. 'Batı ve Kuzey Türkistan', 2. Baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi;

TOGAN, Ahmet Zeki Velidi (1994) *Воспоминания. Борьба народов Туркестана и других восточных мусульман-тюрков за национальное бытие и сохранение культуры.* Книга 1, (Çev.: G.Şafikov ve A. Yuldaşbayev), Ufa: "Kitap" Yayıncılık;

TOGAN, Ahmet Zeki Velidi (2003) *Başkurtların Tarihi* (Haz.: İsenbike Togan), Ankara: TÜRKSOY Yayl.;

TOGAN, Ahmet Zeki Velidi (2003a) *Hatıralar*, Ankara;

TOGAN, Ahmet Zeki Velidi (2012) *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks.* (Türkçeden İngilizceye Çev: Dr. H.B. Paksoy), North Charleston, NC : CreateSpace;

TOK, İsrafil (2019) *Orhan Türkdoğan'da Din ve Milliyetçilik İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi (Yayımlanmamış), (Danışman: Prof. Dr. Ramazan Uçar), İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü;

TOKAREV, S.A. (1964) *Ranniye formı religii i ih razvitiye* [*Erken Din Biçimleri ve Bunların Gelişimi*], SSCB Bilimler Akademisi, N.N. Mikluho-Maklay Etnografya Enstitüsü, Moskova: "Nauka" Yayıncılık;

TOKAREV, Sergey A. (1985) "Pogrebalnıye obıçayi, ih smısl i proishojdeniye", *Priroda dergisi*, Sayı: 9;

TOKSOY, Ahmet (2012) "Bütük Türk Muhacereti ve Anadolu" *Türk Yurdu dergisi*, Eylül 2012, Cilt: 32, Satı: 301, ss.: 58-63;

Tolomuş Okeyev'ın Biyoğrafyası, (2010), [http://okeyev.kg/content/blogcategory/14/34/] (erişim: 20.04.2010/04:11);

Tolomuş Okeyev'ın Kar Leoparı Soyundan filmi kısa açıklaması, (2010), (erişim: 20.04.2010/04.12);

TOLSTOV, S.P. (1948) *Древний Хорезм (Опыт историко-археологического исследования).* Moskova;

TOPARLI, R., Vural, H., Karaatlı, R. (2007) *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü.* (İnceleyen: Prof. Dr. Ahmet B. Ercilasun), 2. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları;

TOROSOV, Vladislav (1994) *Abakan*, Abakan: Cicero Yayc.,;

TORRONI, A., Miller, J.A., Moore, L.G. et al. (Torrini vd.) (1993) "Mitochondrial DNA analysis in Tibet. Implication for the origin of the Tibetian population and its adaptation to high altitude" // *Am. J. Phys. Anthropol.* (1994. V.55), ss.: 760-776;

TOSUN, Kadir (2012) *Ötüken Yolcuları. Doğu Türkistan, Moğolistan, Hakasya, Tuva, Altay ve Kazakistan Gezi Notları.* Ankara: Berikan Ofset Matbaa;

TÓTH, Alfréd (2007) *Etymological Dictionary of Hungarian* (EDH), The Hague: Mikes International;

TÓTH, Alfréd (2007a) *Sumerian, Hungarian and Mongolian (including Avaric)*, The Hague: Mikes International;

TÓTH, Alfréd (2009) *Sumerian, Proto-Uralic, Proto-Finno-Ugrian and Hungarian*, (Yayınlanmamış bir çalışma);

TOYNBEE, Arnold Joseph (1934-1939) *A Study of History.* Volume III, V, Oxford University Press;

TREPAVLOV, V.V. (2006) "Vlast i upravleniye v türkskom koçevom obşçestve (po epiçeskim skazaniyam narodov Yujnoy Sibiri).", *Türkologiçeskiy sbornik*, Moskova;

TREPAVLOV, V.V. (2013) *«Орда самовольная»: кочевая империя ногаев XV-XVII вв.* Moskova: "Kvadriga" Yayınevi;

TREPAVLOV, V.V. (2016) *История Ногайской Орды.* 2. Baskı, Kazan: "Kazanskaya Nedvijimost" Yayınevi;

TROİTSKAYA, T.N., Novikov, A.B. (2004) *Археология Западной-Сибирской равнины: Учебное поçобие.* (Sorumlu Ed: Prof. Dr. V.İ. Molodin), Novosibirsk: Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Bölümü Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü Yayınları;

TRYJARSKI, E. (2012) *Türkler ve Ölüm. Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü.* (Çev: Hafize Er), İstanbul: Pinhan Yayıncılık;

TSAI, Wen-Shen (1967) *Li Te-Yü'nün Mektuplarına Göre Uygurlar (840-900)*, (Doktora Çalışması), Taipei;

TUÇKOV, A.G. (2015) *История и культура народов Сибири.* 3. Baskı, Tomsk: Tomsk Devlet Üniversitesi Yayınevi;

TUDENOV, G.O. (1989) «О времени формирования архаического эпоса тюркомонгольских народов Центральной Азии и Южной Сибири» // *Типология традиционных жанров бурятского фольклора.* – Ulan-Ude;

TUGUJEKOVA, V.N. (2005) «Роль чатхана в возрождении хакасского народа» // *«Чатхан: история и современность». Материалы II Международного симпозиума.* Abakan, s.: 16;

TULU, Sultan (2005) *Boçnurd'dan Folklor Derlemeleri,* Ankara: Ürün Yayınları;

TUNA, Osman Nedim (1990) *Sumer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: 561;

TUNA, Osman Nedim (1992) "Altay Dilleri Teorisi", *Türk Dünyası El Kitabı,* Cilt II., ss.: 7-58;

TUNA, Osman Nedim (1997) *Sumer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları;

TURAL, Sadık (1976) "Tarihî Roman ve Atsız'ın Tarihî Romanları Üzerine Düşünceler", *Atsız Armağanı,* İstanbul: Ötüken Yayınevi: XCIII-CXXX;

TURAN, Osman (2012) *Selçuklular ve İslamiyet.* Altıncı Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat;

TÜHTENEVA, Svetlana (2004) "Kamı - Altayskiye Şamanı" [*Altay Şamanları Kamlar*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 140-144;

TÜRKÇE SÖZLÜK (1968) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları;

TÜRKÇE SÖZLÜK (1998) (Haz.: İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın, Hamza Zülfikar, Tezcan Aksu, Seyfullah Türkmen, Yaşar Yılmaz), Ankara: TTK Basımevi,;

TÜRKÇE SÖZLÜK (2005) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları;

TÜRKÇE SÖZLÜK (2009) (Haz.: Şükrü Haluk Akalın vd.), 10. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları;

TÜRKÇE SÖZLÜK (2012) (Haz.: Sevgi Özel, Afet Kutlu, Sedat Yaşayan, Hülya Küçükaras, Kamil Özdemir, Katkıda Bulunanlar: Prof. Dr. Türker Mirata, Kerem Onat, Nuriye Gergin), 3. Baskı, Ankara: Dil Derneği Yayınları;

TÜRKDOĞAN, Orhan (T.Y.)[45] *Türk Tarihinin Sosyolojisi. Toplum Yapısı ve Sınıfsal Gelişim.* Birinci Kitap, Ankara: Hasret Yayınları;

TÜRKDOĞAN, Orhan (1977) *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları.* İkinci Baskı, İstanbul: Dede Korkut Yayınları,;

TÜRKDOĞAN, Orhan (1988) *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları;

TÜRKDOĞAN, Orhan (2004) *Türk Tarihinin Sosyolojisi.* İstanbul: IQ Kültürsanat Yayıncılık;

TÜRKER, İbrahim (2006) *Bilinenlerin Bilinmeyen Yönleri (Gerçek ve Batıl),* Ankara;

TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAM ANSİKLOPEDİSİ (TDVİA) (2001), 24. Cilt, Ankara: TDV Yayınları;

TÜRKİYE'DE HALK AĞZINDAN DERLEME SÖZLÜĞÜ (DS), (1993), I. Cilt, (A), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları;

TÜRKİYE'DE HALK AĞZINDAN DERLEME SÖZLÜĞÜ (DS), (1993), X. Cilt, (S-T), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları;

TÜRKMENÇE-RUSÇA SÖZLÜK (T.R.S.) (1968) (Redaktörler: N.A.Baskakov, B.A.Karnyev, M.Y.Hamzayev), Moskova: "Sovetskaya Entsiklopediya" Yayıncılığı;

45 Kimi kaynaklarda ise bu eserin neşredildiği tarih 1974 olarak belirtilmiştir (Tok 2019: 1, 110).

TÜRK TARİHİNİN ANA HATLARI (TTAH) (1930) (Hazırlayanlar: Türk Ocakları Tarih Heyeti Üyelerinden Afet Hanımefendi ile Mehmet Tevfik, Samih Rifat, Akçura Yusuf, Dr. Reşit Galip, Hasan Cemil, Sadri Maksudi, Şemsettin, Vasıf ve Yusuf Ziya Beyler), İstanbul: Devlet Matbaası;

UEHARA, Mikiko (2001) *Türkiye'deki Kırgız Göçmenleri. Kültürel Süreklilik ve Değişme.* (basılmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü;

UGDIJEKOV, Stanislav (2003) *Социальная структура раннесредневековых кыргызов.* Abakan: N.F.Katanov Hakas Devlet Üniversitesi Yayıncılığı;

ULKO, G.İ. (2005) "Легенда о барсе и наука о гербах", *Geraldika.Ru*, 09.11.2005 [http://geraldika.ru/article.php?coatid=13271] (erişim: 10.11.09/15:03);

ULTURGAŞEV, S.P.; Çebodayeva, L.İ. (Editörler) (2001) *Aktualnıye problemı sohraneniya i razvitiya yazıkov, kultur i istorii narodov Sayano-Altaya* [*Sayan-Altay Bölgesi Halkların Dil, Kültür ve Tarihinin Korunmasının Güncel Sorunları*], Abakan: N.F. Katanov Hakas Devlet Üniv. Yay.,;

ULUÇAY, M. Ç. (1977) *İlk Müslüman Türk Devletleri,* III. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay.;

UNAT, F. R., Köymen, M. A. (1995) *Kitâb-ı Cihan-nümâ. Neşrî Tarihi I - II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları;

UNGVITSKAYA, M.A. ve Maynogaşeva, V.Y. (1972) *Хакасское народное поэтическое творчество,* Abakan;

URAKSİN, Z.G. (Baş Redaktör) (1996) *Башкирско-русский словарь.* (Derleyenler: İ.M. Agişev, G.D. Zaynullina, E.F. İşberdin, Z.K. İşmuhametov, T.H. Kusimova, S.F. Mirjanova, N.F. Sufyanova, V.J. Tuhfatullina, Z.G. Urazbayeva, Z.G. Uraksin, U.M. Yarullina), Moskova: Başkurdistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Yayınları, Digora Yayınevi;

URAKSİN, Z.G. (Baş Redaktör) (2005) *Русско-башкирский словарь.* II. Cilt, Ufa: Rusya Bilimler Akademisi Ufa Bilimsel Merkezi, Başkurdistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Tarih, Dil ve Edebiyat Enstitüsü Yayınları, Başkurt Ensiklopedisi Bilimsel Yayıncılık;

URAZ, Murat (1994). *Türk Mitolojisi.* İstanbul: Düşünen Adam Yayınları;

URAZMANOVA, R.K. (2001) "Похоронно-поминальные обычаи и обряды" // *Тамары,* (Sorumlu Editör: R.K.Urazmanova, S.V.Çeşko), Moskova: "Nauka" Yayıncılığı, ss.: 361-372;

URTENOVA, Leylya (2010) "Алтын Барс" (Altın Bars), (06-04-2010) [http://www.elbrusoid.org/content/vzglyad/p351965.shtml] (erişim: 19.04.10/16:59);

USTAV/УСТАВ Местной религиозной организации "Центр хакасского шаманизма - общество традиционной религии хакасского народа", [*Hakas Şamanlığı Merkezi – Hakas Halkı Geleneksel Dini Cemiyeti Tüzüğü*] г. Абакана, Абакан - 2009 г., «17» октября 2006 г. Изменения внесены общим собранием (протокол №2 от 01.06.2009);

ÜÇCAN, Fikret (2002) *Kültür Mirasımız,* Ankara: Şekerbank Kültür Yayınları;

ÜNAL, Mustafa (2007) "Evrensel Dinlerin Şamanizm'e Yaklaşımı", *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni,* (16-17 Nisan 2007, Hacettepe Üniversitesi Sıhhiye Yerleşkesi), (Yayına Hazırlayanlar: Ülkü Çevik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türkyılmaz, Mikail Cengiz), HÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü ve TÜRKSOY Yayınları, ss.: 97-107;

VALEYEVA, D.K. (1983) *Искусство волжских булгар (X - начало XIII вв.),* Kazan;

VAMBERY, German (Araminiy) (1873a) *История Бохары [Бухары] или Трансоксании с древнейших времен до настоящего. В 2-х томах,* (Rusçaya Çev.: Arkadiy İ.Pavlovskiy), Cilt I., St.Petersburg: Y.A.İsakov Yayınları;

VAMBERY, German (Araminiy) (1873b) *История Бохары [Бухары] или Трансоксании с древнейших времен до настоящего. В 2-х томах*, (Rusçaya Çev.: Arkadiy İ.Pavlovskiy), Cilt II., St.Petersburg: Y.A.İsakov Yayınları;

VÁMBÉRY, A. (1879) *Die primitive Cultur des Türko-Tatarischen Volkes*, Leipzig;

VAJDA, Edward J. (2004) *Ket*, Lincom Europa;

VASİLEVİÇ, G.M. (1958) *Эвенкийско-русский словарь*. Moskova: Yabancı ve Ulusal Sözlükler Yayıncılığı;

VASİLYEV, Dmitri[y] D. (1995) "Göktürk Yazı Kültürünün Asya'nın Merkezinden Doğu Avrupa'ya Yolu", *TDAY [Türk Dili Araştırmaları Yıllığı] Belleten 1993*, (1995) Ankara, ss.: 61-66;

VASİLYEV, Yuriy (1996) "Sakalarda Şamanizm", *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*. (Yazanlar: Yuriy Vasilyev, M. Fatih Kirişçioğlu, Gülsüm Killi), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, ss.: 143-147;

VASİLYEV, Valeriy (2007a) "Шаманизм народа саха", *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni: Bildiriler. 16-17 Nisan 2007 Hacettepe Üniversitesi Sıhhiye Yerleşkesi*. (Yayına Haz: Ülkü Çelik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türkyılmaz, Mikail Cengiz). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: 23-24;

VASİLYEV, Valeriy (2007b) "Saha Halkının Kamlığı", *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni: Bildiriler. 16-17 Nisan 2007 Hacettepe Üniversitesi Sıhhiye Yerleşkesi*. (Rusçadan Çev: Timur B. Davletov), (Yayına Haz: Ülkü Çelik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türkyılmaz, Mikail Cengiz), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, ss.: 25-26;

VASİLYEV, Valeriy (2011) "Древнетюркские истоки шаманизма народа саха", *Алтай – түркі әлемінің алтын бесігі (Алтай – колыбель тюркского народа). Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары*, Öskemen: "Taler-Press" Matbaası, ss.: 56-63;

VAYNŞTEYN, S.İ. ve Krükov, M.V. (1966) "Ob oblike drevnih türkov.", *Türkologiçeskiy sborni*,. Moskova;

VAYNŞTEYN, S.İ., Moskalenko, N.P. (1995) "Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс" *Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П.Потапова/Сборник статей*, Moskova, ss.:62-76;

VAYNŞTEYN, S.İ. (2006) "Древнейшая религия Сибири" [*Sibirya'nın En Eski Dini*], *Сокровища культуры Тувы. // Наследие народов Российской Федерации*. (Baş Ed.: A.M. Tarunov, Editörler Kurulu: Z.B. Samdan, M.A. Devlet, E.A. Danzın, E.V. Kara-Sal, M.E. Kilunovskaya, A.S. Kombu, V.D. Mart-ool, O.O. Monguş, O.N. Ondar, V.S. Çigjit), Sayı: 7, 2006, Moskova: Nauçno-informatsionnıy izdatelskiy tsentr (NİİTsentr), ss.: 112-115;

VERBİTSKİY, V.İ. (1861) *Записки миссионера Кузнецкаго отделения Алтайской духовной миссии священника Василия Вербицкого за 1860 год*. Moskova: V. Gotye Matbaası;

VERBİTSKİY, V.İ. (1884) *Словарь алтайского и алтайского наречий тюркского языка*, Kazan;

VERBİTSKİY, V.İ. (1893) *Алтайские инородцы*. Moskova;

VERNADSKİY, G.V. (2005) *Опыт истории Евразии. Звенья русской культуры*. (Editörler: S.L. Kuzmin, K.G. Mihaylov), Moskova: Товарищество научных изданий КМК;

VERNER, G.K. (1990) *Kotskiy yazık*, Rostov-na-Donu: Rostov Üniversitesi Yayıncılığı;

VERNOT, B., Tucci, S., Kelso, J., Schraiber, J.G., Wolf, A.B., Gittelman, R.M., Dannemann, M., Grote, S., McCoy, R.C., Norton, H., Scheinfeldt, L.B., Merriwether, D.A., Koki, G., Friedlaender, J.S., Wakefield, J., Pääbo, S., Akey I, J.M. (Vernot vd.) (2016) "Excavating Neandertal and Denisovan DNA from the genomes of Melanesian individuals" *Science,* 8 Nisan 2016, Cilt: 352, Sayı: 6282, ss.: 235-239;

VİKİPEDİ Özgür Ansiklopedi (2007) Baybars [http://tr.wikipedia.org/wiki/Baybars] (erişim: 07.05.07/09:02);

VİNOGRADOVA, S.P. (2000) "Авесты язык" // *Языки мира. Иранские языки. Кн. 3.: Восточноиранские языки,* Moskova;

VİŞNYAKOV, Sergey A. (2001) *История государства и культуры России в кратком изложении. Социокультуроведение России*, Moskova: Flinta: Nauka Yayıncılığı;

VİŞNYATSKİY, L.B. (2010) "Неандертальцы: какими они были, и почему их не стало" *Stratum plus Dergisi,* Sayı: 1, Yıl: 2010, ss.: 25-95;

"V Kırgızstane vpervıye sostavlena sakralnaya karta strani/В Кыргызстане впервые составлена сакральная карта страны", 25 Ekim 2014, (erişim: 27.10.2014/19:25) [http://www.knews.kg/society/56235_v_kyirgyizstane_vpervyie_sostavlena_sakralnaya_karta_stranyi/];

VLADİMİRTSOV, B.Y. (1992) *Чингис-Хан*, Gorno Altaysk: Ak Çeçek Yayıncılık;

"V Mariy El otkrıt pamyatnik natsionalnomu geroyu knyazü Akparsu/В Марий Эл открыт памятник национальному герою князю Акпарсу", *Regnum Haber Ajansı* [http://www.regnum.ru/news/918472.html] (erişim: 19.04.10/18:39);

"V Mariy El naçalos radioveşçaniye na gornomariyskom yazıke/В Марий Эл началось радиовещание на горномарийском языке", *Regnum Haber Ajansı* [http://www.regnum.ru/news/1080275.html] (erişim: 19.04.10/18:39);

VOLKOV, N. (2004) "Predisloviye" [*Önsöz*]. *K İstoriyi Hristiyanstva v Hakasiyi* [*Hakaselindeki Hıristiyanlık Tarihine Dair*], Yazar: Gladışevski, Aleksey N., Abakan, ss.: 4-6;

von BERTALANFFY, Ludwig (1968) *General System Theory.* New York: George Braziller;

von POGRÁNY-NAGY, Félix (1938) "Neue Gesichtspunkte in der sumerischen und etruskischen Grammatik", *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti, Roma 23-29 Settembre 1935-XIII,* Roma, ss.: 77-81;

VOROPAYEVA, Valentina A. (2005) "Под псевдонимом Аман Газиев", [http://www.literatura.kg/articles/?aid=231] (erişim: 12.04.10/03:50);

"Vtoroy Hakas s vısşim obrazovaniyem/Второй хакас с высшим образованием", *Аскизский труженик*, 30 Haziran 2011;

WALTER, Mariko Namba, Fridman, Eva Jane Neumann (Editörler) (2004) *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture,* Santa Barbara, California • Denver, Colorado • Oxford, England: ABC CLIO Yayıncılık;

WALSH, Roger (1989) "The Shamanic Journey: Experiences, Origins, and Analogues. Contributors", *Re-vision dergisi*, Volume: 12, Issue: 2, s. 25.;

WASON, Paul K. (2003) "Art, Origins of" *Encyclopedia of Science and Religion,* (J. Wentzel Vrede van Huyssteen, editor in chief), Gözden geçirilmiş 2. Baskı, Macmillan Reference USA, ss.: 29-32;

WEARNE, Phillip (1996) *Return of the Indian. Conquest and Revival in the Americas.* Cassell and Latin America Bureau (Research and Action) Ltd;

WEBER, Max (1969) "Major Features of World Religions", *Sociology of Religion. Selected Readings.* Ed. by Roland Robertson, Penguin Books Ltd. ss.: 19-41;

WEBER, Max (1969) "Gods, Magicians and Priests", *Sociology of Religion. Selected Readings.* Ed. by Roland Robertson, Penguin Books Ltd. ss.: 407-418;

WEBER, Max (1981) "Some Categories of Interpretative Sociology." *Sociological Quarterly*, Sayı: 17, ss.: 151-180;

WHITE, Winston (1961) *Beyond Conformity*. New York: The Free Press;

WHITEHEAD NAGDA, Ann (2004) *Kar Leoparı*. (Çev.: Cemal Şenyılmaz, İbrahim Sargın), Ankara: A-C Kitabevi;

MONIER WILLIAMS, MONIER (1872) *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford;

WIESE, Leopold von (1956) "The Sociological Study of Social Change", *Transactions of the Third World Congress of Sociology*, Amsterdam: International Sociological Association, s. 7-9;

WILLEMS, E. (1969) "Religious Pluralism and Class Structure: Brazil and Chile", *Sociology of Religion. Selected Readings*. Ed. by Roland Robertson, Penguin Books Ltd. ss.: 195-217;

WILSON, Bryan R. (1969) "A Typology of Sects", *Sociology of Religion. Selected Readings*. Ed. by Roland Robertson, Penguin Books Ltd. ss.: 361-383;

WISSLER, Clark (1924) "The Relation of Nature to Man as Illustrated by the North American Indian.", *Ecology dergisi*, Vol. 5, Sayı 4 (Ekim 1924), ss.: 311-318;

WISSLER, Clark D. (1926) *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*. New York;

WOLSH, R. (1996) *Duh Şamanizma* [*Şamanlığın Ruhu*], Moskova, (aktaran: Anjiganova, Larisa (1997) Traditsionnoye Mirovozrenniye Hakasov. Opıt rekontruktsiyi [*Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi*] Abakan);

WOOLNER, A.S. (1938) *Languages in History and Politics*. Oxford University Press;

YADANOVA, K.V. (2013) *Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй*. Gorno Altaysk: "Gorno-Altayskaya Tipografiya" Basımevi;

YADRİNTSEV, N.M. (1882) *Sibir Kak Koloniya* [*Bir Sömürge Olarak Sibirya*], St.Petersburg;

YADRİNTSEV, N.M. (1892) *Sibir Kak Koloniya v Geograficeskom, Etnograficeskom i İstoriçeskom Otnoşeniyi* [*Coğrafya, Etnografya ve Tarih Bakımından Bir Sömürge Olarak Sibirya*], St. Petersburg (aktaran: Anjiganova, Larisa (1997) Traditsionnoye Mirovozrenniye Hakasov. Opıt rekonstruktsiyi [*Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi*] Abakan);

YAKOVLEV, E.K. (1900) *Etnograficeskiy Obzor İnorodçeskogo Naseleniya Dolini Yujnogo Yeniseya*. [*Güney Yenisey'in Yerli [Soyu Yabancı Olan] Nüfusun Kısa Etnografik Özeti*], Minusinsk;

YAKUT Devlet Üniv. Yay. (1992) *Şamanizm kak religiya: genezis, rekonstruksiya, traditsiyi* [*Bir Din Olarak Şamanlık: Ortaya Çıkışı, Yeniden Yapılanması, Gelenekleri*] (Yakutsk'ta 15-22 Ağustos 1992'de düzenlenen uluslar arası bilimsel konferansta sunulan bildiri özerleri kitapçığı), Yakutsk;

YAKUTSKO-RUSSKİY SLOVAR (Y.R.S.) (1972) (Redaktör P.A.Sleptsov), Moskova: "Sovetskaya Entsiklopediya" Yayıncılığı;

YANİN, V.L. (Redaktör) (2006) *Arheologiya. Uçebnik*. Moskova: Moskova Üniversitesi Yayıncılığı;

YASAR, Abdi-Zade Hüseyin Hüsameddin (1986) *Amasya Tarihi*, I. Cilt, (Sadeleştiren, Önsöz ve Giriş yazan: Dr. Ali Yılmaz, Dr. Mehmet Akkuş), Amasya Belediyesi Kültür yayınları No: 1, Ankara;

YASTREBOV, İ. (1899) "Процессъ усвоенія христіанства алтайскими инородцами" *Православный Совеѣдникъ*, Yıl: 1899, Kazan: Üniversite Matbaası, ss.: 1-27;

YAKUPOĞLU, Cevdet (2010) "Türkistan'ın Büyük Türk Boylarından Çiğiller ve Anadolu'da İskân İzleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 29, Sayı: 47, DOI: 10.1501/Tarar_0000000458 Yayın, Ankara, ss.: 103-136;

YALMAN, A. Rıza (1977) *Cenupta Türkmen Oymakları*, (Haz.. Sabahat Emir), Cilt: II, Ankara;

YALSIZUÇANLAR, Sadık (2005) "Dede Korkut Geldi Boy Boyladı Soy Soyladı", *Dede Korkut Kitabı* (Haz.: Sadık Yalnızuçanlar), İstanbul: Timaş Yayınları, ss.: 7-9;

YATSENKO, Sergey A. (2009) "Древние тюркн: мужской костюм в китайском искусстве. 2-й пол. VI – I-й пол. VIII вв. (образы «Иных»)", *Transoxiana Journal Libre de Estudios Orientales*, (ISSN 1666-7050) Sayı: 14, (Ağustos 2009);

YATSENKO, S.A., Kilunovskaya, M.E. (2016) "Нарушенные погребения: проблемы изучения" *Древние некрополи и поселения: постпогребальные ритуалы, символические захоронения и ограбления. Труды ИИМК РАН*. Cilt: 46, St. Petersburg: İİMK RAN Nevskaya Kitap Matbaası, ss.: 7-14;

YEFİMOV, İzmail V. (2007) "Традиционная (национальная) символика в гербах муниципальных образований", *Rusya Federasyonu Devlet Başkanı Volga Bölgesi Yetkili Temsilcisi Resmi İnternet Sitesi* [http://www.pfo.ru/?id=10367] (erişim: 10.11.09/16:48);

YELİZARENKOVA, T.Y., Toporov, V.N. (2003) *Язык пали*. 2. Baskı, Moskova: Vostoçnaya Literatura Yayınevi;

YEREMİN, Leonid (2012) *Живая связь времен: современная хакасская юрта*. 2. gözden geçirilmiş basım, Abakan: "Palitra" Basımevi;

YERKİNOVA, Rimma (2004) "Yevangeliye iz Tsarskoy Biblioteki" [*Çar Kütüphanesinden Yevangeliye*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 213-215;

YERKİNOVA, Rimma (2004a) "Geniy iz Roda Çoros" [*Çoros Soyundan Bir Dahi*], *Naslediye Narodov Rossiyskoy Federatsiyi: Altay - Sokrovişçe Kulturı* [*Rusya Federasyonu Halkları Mirası: Kültür Hazinesi Altay*], (Baş. Red.: A.M. Tarunov), NİİSentr Yayc., Moskova, ss.: 316-325;

YERKİNOVA, Rimma (2008) "Шаманские мотивы в творчестве Г. И. Чорос-Гуркина" *Известия Алтайского государственного университета*, Yıl: 2008, Sayı: 2, Altay Devlet Üniversitesi Yayınları, ss.: 80-83;

YEROHİNA, Ye.A. (1996) "O Nekotorıh Osobennostyah Mejetniçeskih Vzaimootnoşeniy Russkih s Aborigenami Zapadnoy Sibiri" [*Batı Sibirya'daki Yerlilerle Rusların Etnik Arası Karşılıklı İlişkilerin Kimi Özellikleri Üzerine*], *Gumanitarnıye Nauki v Sibiri* [*Sibirya'daki Sosyal Bilimler*] dergisi, No: 1, ss.: 73-77 (aktaran: Anjiganova, Larisa (1997) Traditsionnoye Mirovozrenniye Hakasov. Opıt rekonstruktsiyi [*Hakasların Geleneksel Dünya Görüşü: Rekonstrüksiyon Denemesi*] Abakan);

YEVTÜHOVA, L.A. (1948) *Археологические памятники енисейских кыргызов (хакасов)*, Abakan;

YILDIRIM, Dursun (2007) "Değerlendirme", *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni. 16-17 Nisan 2007 Hacettepe Üniversitesi Sıhhiye Yerleşkesi*, (Yayına Haz.: Ülkü Çevik Şavk, Yunus Koç, Fatma Türkyılmaz, Mikail Cengiz), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Öncü Basımevi, ss.: 109-116;

YILDIRIM, Rıza (2014) "Anadolu'da İslâmiyet: Gaziler Çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslâm Yorumunun Sünnî-Alevî Niteliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler" *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, XLIII (2014), ss.: 93-124;

YILDIRIM, Rıza (2018) *Geleneksel Alevlik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kollektif Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları;

YILMAZ, Ali, Akkuş, Mehmet (1986) "Giriş", *Amasya Tarihi*, I. Cilt, (Yazan: Abdi-Zade Hüseyin Hüsameddin Yasar, Sadeleştiren, Önsöz ve Giriş yazan: Dr. Ali Yılmaz, Dr. Mehmet Akkuş), Amasya Belediyesi Kültür Yayınları No: 1, Ankara, ss.:XI-XXIII;

YILMAZ, Turan (2004) "Mağrur Olma", *Hürriyet* gazetesi, 14 Mart 2004, Pazar, s. 23;

YINGER, J. Milton (1957) *Religion, Society and the Individual*. New York: The Macmillan Company;

YİĞİTBAŞ, Sadık (1950) *Kığı*, İstanbul;

YOMUDSKİY, N.N. (1909) "Prisyaga s Zakaspiyskih Turkmen" // *Zapiski İmperatorskogo Russkogo geograficeskogo obşçestva po otd. Etnografiyi: "Sbornik v çest semyadisetiletiya Grigoriya Nikolayeviça Potanina"*, Cilt: XXXVI, St. Petersbug, (1909);

YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya (2004), *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağda Türkler*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık;

YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya (2005) *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm. Şamanizm'in Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri.* (Notlandıran ve Yayına Haz.: Turhan Yörükan), Ankara: Yol Yayınları;

YÖRÜKÂN, Turhan (2005a) "Sunuş". YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya (2005) *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm. Şamanizm'in Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri.* (Notlandıran ve Yayına Haz.: Turhan Yörükan), Ankara: Yol Yayınları, ss.: v-x;

YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya (2014) *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm. Şamanizm'in Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri.* (Notlarla ve Eklerle Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükân), İstanbul: Ötüken Neşriyat;

YÖRÜKÂN, Turhan (2014a) "Sunuş". YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya (2014) *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm. Şamanizm'in Diğer Dinler ve Alevilik Üzerindeki Etkileri.* (Notlarla ve Eklerle Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükân), İstanbul: Ötüken Neşriyat, ss.: 7-9;

YULUĞ, Elif (2018) *Çatalhöyük'te Şamanizm İzleri*, (Danışman: Doç. Dr. Neyir Kolankaya-Bostancı), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi (Yayımlanmamış), Ankara: Hacettepe Üniversitesi

YURÇENKO, A.G. (2009) "Какой праздник отметил хан Узбек в июне 1334 г.", *Золотоордынское наследие. Материалы Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)» Казань, 17 марта 2009 г.*, (Derleyen ve Sorumlu Ed.: İ.M.Mirgaleyev), Выпуск 1, Kazan: Tataristan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi "Fen" Yayınevi, ss : 110-126;

YURGANOVA, İ.İ. (2020) "Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Сибири (XVII - нач. XX вв.): историко-аналитический обзор" // *История: факты и символы. Рецензируемый научно-теоретический и прикладной журнал*, № 2 (23), 2020, Yeletsk: Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина, ss.: 110-120;

YUŞA, J.M. (2008) "Свадебная обрядность тувинцев: традиции и инновации", *Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири. Сборник научных статей и материалов*, (Sorml. Redaktör: G.E. Soldatova), Rusya Bilimler Akademisi Sibirya Bölümü Filoloji Enstitüsü Yayınları, Novosibirsk: "Arta" Yayınevi, ss.: 52-62;

ZAKHAROV, İ.A., Ondar, U.N., Dorju, Ç.M. (Zakharov vd.) (2002) "Генетические связи тувинцев с американскими индейцами" // *Ученые записки Тувинского института гуманитарных исследований.* (Вып. XIX.), Kızıl: TİGİ (Tıva Humaniter Araştırmalar Enstitüsü), ss.: 126-130.

ZAKHAROV, İ.A. (2003) "Центральноазиатское происхождение предков первых американцев" // *Первые американцы*, 2003. № 11, ss.: 139-144;

ZAKİYEV, Mirfatih Z. (2003) *Proishojdeniye Türkov i Tatar* [*Türk ve Tatarların Ortaya Çıkış Kökenleri*], "İnsan" Yayc., Moskova;

Zakon/ЗАКОН "О ГОСУДАРСТВЕННОМ ГЕРБЕ РЕСПУБЛИКИ ХАКАСИЯ", Государственный герб Республики Хакасия, 26 марта 2003 года N 11, ("Hakas Cumhuriyeti Devlet Arması Hakkında" 26 Mart 2003 Gün ve 11 Sayılı Hakas Cumhuriyeti Yasası) [http://www.rhlider.ru/about-republic/armory/gerb/] (erişim:

10.11.09/15:50);

ZARİPOVA ÇETİN, Çulpan (2007) "Tatar Halk Destanı "İdegey"de Geçiş Dönemleri", *Karadeniz Araştırmaları. Balkan, Kafkasya, Doğu Avrupa ve Anadolu İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 15, Güz 2007, ss. 149-169;

ZBRUYEVA, A.V. (1946) "Древние культурные связи Средней Азии и Приуралья", *Вестник древней истории*, № 3, ss.: 182-190;

ZETTERBERG, Hans L. (1963) *On Theory and Verification in Sociology.* Totowa, New Jersey: The Bedminster Press;

ZİYAİ, Alimcan (2005) "Uygur Türklerinde Nevruz" *GÜ, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt: 25, Sayı: 2 (2005), Ankara, ss.: 183-199;

ZİYAİ, Alimcan (2007) "Eski Türk (Hun) İnançlarına Göre Yılbaşı Kutlamaları" *Kardeş Kalemler* dergisi, (ISBN: 1307-2382), Yıl: 1, Sayı: 3, Mart 2007, ss.: 42-47;

ZUBOV, A.B. (1997) *История религий*. I. Cilt, Moskova: Planeta Detey Yayınevi;

ZUBKOV, V.S. (2007) "Kamennıy vek Hakassko-Minusinskogo Kraya" // *Entsiklopediya Respubliki Hakasiya*, Cilt 1., Abakan: Hakas Cumhuriyeti Hükümeti Yayınları, ss.: 254-255;

ZUBKOV, V.S., Vasilyev, S.A., Minor, V.A., Poselyanin, A.İ. (2019) "Работы Таштыпского и Абаканского отрядов" *Археологические открытия 2017 год*, Moskova: Rusya Bilimler Akademisi Arkeoloji Enstitüsü Yayınları, ss.: 488-490;

ZUBOVA, A.V., Chikisheva, T.A., Shunkov M.V. (2017) "The Morphology of Permanent Molars from the Paleolithic Layers of Denisova Cave" / *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 45/1 (2017), Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, ss.: 121-134;

ZUYEV, Y.A. (2002) *Ранние тюрки, очерки истории и идеологии.* Almatı: Dayk-Press Yayıncılığı;

EKLER

EK 1. Anket Örneği (Türkçe)

Köy/Şehir Adı:..... Anketi Uygulayan:..... .....
Tarih:.....

1. Cinsiyeti: ☐ Kadın ☐ Erkek

2. Medeni Durum: ☐ Bekar ☐ Evli ☐ Boşanmış ☐ Eşi ölmüş ☐ Ayrı yaşıyor

3. Yaşı.....

1. ☐ 18-34 2. ☐ 35-54 3. ☐ 55-

4. Eğitim Düzeyi

1. ☐ Okur-yazar değil 2. ☐ Okur yazar 3. ☐ İlkokul mezunu 4. ☐ Ortaokul mezunu 5. ☐ İlköğretim mezunu 6. ☐ Lise mezunu 7. ☐ Meslek Lisesi Mezunu 8. ☐ Yüksekokul mezunu 9. ☐ Üniversite mezunu 10. ☐ Lisansüstü mezunu

5. Mesleği.....

1. ☐ Uzmanlık gerektiren meslekler 2. ☐ Memur 3. ☐ Nitelikli işçi 4. ☐ Niteliksiz işçi 5. ☐ Serbest meslek 6. ☐ Diğer.....

6. Doğum Yeri.....

1. ☐ Köy (Hangi şehre bağlı) 2. ☐ Kasaba (Hangi şehre bağlı) 3. ☐ İlçe (Hangi şehre bağlı) 4. ☐ Şehir 5. ☐ Büyükşehir 6. ☐ Yurt dışı

Farklıysa sürekli yaşadığınız yerleşim yerinin adını da belirtiniz lütfen:

7. Dini İnancı

1. ☐ Var (Hangisi) ..... 2. ☐ Yok 3. ☐ Diğer.....

8. Dini inanç açısından kendinizi nasıl değerlendiriyorsunuz?

1. ☐ İnançlıyım/Dindarım 2. ☐ İnanırım ama ibadetlerimi yerine getiremem

3. ☐ İnanırım ve ibadetlerimi tam olarak yaparım 4. ☐ İnançsızım

5. ☐ Diğer.....

9. Gelir Düzeyi (Yıllık geliriniz ne kadar?).....

1. ☐ Çok iyi 2. ☐ İyi 3. ☐ Orta 4. ☐ Kötü 5. ☐ Çok kötü

Törenlerle İlgili Uygulamalar: Doğum

10. Çocuk sahibi olup/olmamaya ilişkin düşünceleriniz nedir?

□ Çocuk sahibi olmayı mutluluk olarak görüyorum. (Bu inancınızın kökeni nereden geliyor?) .....

□ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

1. □ Çocuk sahibi olamamayı uğursuzluk olarak görüyorum.(Bu inancınızın kökeni nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

2. Bunun bir temeli var mı? □ İslamda □ Şamanizmde □ Batıl inanç □ Gelenek

3. □ Diğer.....

11. Çocuk sahibi olamama durumunda geleneksel uygulamalarla buna çare arar mısınız? (Birden çok yanıt işaretlenebilir)

1. □ Evet (ise bunun için ne yaparsınız?).....

□ -Süt ile inançsal bir ayin düzenlemesi

□ -Sağlıklı doğum yapıp çocuklara annelik yapan kadınların evini ziyaret ettiklerinde gizlice evin kapı ve eşiğine ellerini sürmek

□ -Çocuk sahibi olamayan kadınlar için kamların "ımay tartxanı" adlı özel ayin düzenlemesi. Burada kam olan kişiler çocuk için 'kut' getiriyor

□ -Diğer.....

□ -Bu inancın/uygulamanın kökeni hangi inançtan geliyor?

□ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

1. □ Hayır

2. □ Hayır, ama eskiden duymuştum

3. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

12.Hamile kadınla ilgili ne tür uygulamalarınız var? (Birden çok yanıt işaretlenebilir)

Bunun kökeni nereden geliyor? □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

1. □ Eşiğe basmama.....
2. □ Kötü, çirkin ve hasta olana bakmaktan kaçınma.....
3. □ Tavşana bakmaktan kaçınma.....
4. □ Ölenin evine uğramama.....
5. □ Kutsal yerleri (türbe, mezarlık gibi) ziyaret etmek.....
6. □ Dualarla adaklarda bulunmak.....
7. □ Umay Ananın hamile kadını koruması.....
8. □ Diğer.....
9. □ Hiç duymadım
10. □ Duydum, ancak uygulamam

13. Doğum esnasında zar/deri parçasıyla doğan çocuğun şanslı kabul edilmesi (Hakasya için Gömlek) inancında mısınız?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
4. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
5. □ Doğruluk payı olabilir

14. Göbek bağını (Türkiye'de sorulacak)/Döleşini (Hakasya'da sorulacak, Türkiye'de bu apayrı bir şey) toprağa mı gömersiniz? Bununla ilgili 'kin/göbek bağı toyu/töreni' düzenler misiniz?

1. □ Evet
2. (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
3. □ Hayır
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

15. Yeni doğan çocuğun 40 gün korunmasına ilişkin uygulamanız var mı?

(Birden çok yanıt işaretlenebilir) (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

1. □ Kırk gün boyunca evden dışarı çıkarmama
2. □ Kırk gün boyunca kimseye göstermeme
3. □ Yalnız kalmamasına özen gösterilir
4. □ Diğer.....
5. □ Hayır
6. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
7. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

16. Loğusa kadının korunmasına ilişkin uygulamanız var mı?

(Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

1. □ Loğusa kadının 40 gün boyunca evden dışarı çıkmaması
2. □ Gökyüzünde yeni bir ay çıkıncaya kadar yeni doğum yapan kadının çevredeki başka evlerin içine girmeme yasağı
3. □ Diğer.....

17. Yeni doğan bebeğe bebek görmeye gitme ve hediye götürme adetiniz var mı?

1. □ Evet...(Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

18. Çocuk ölümlerini önlemek amacıyla çocukların hazırlanan bir delikten geçirilmesi geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

19. Çocuk doğduktan birkaç gün sonra düğün ya da toy (kin toyu/göbek düğünü ya da töreni) yapar mısınız?

1. □ Evet
2. (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
3. □ Hayır
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Diğer.....

Ad Verme

20. Ailenizde çocuğa isim verme önceliği kime aittir?

(Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

1. □ Davet edilen mollaya
2. □ Çocuğun babasına
3. □ Çocuğun dedesine
4. □ Doğum yaptıran ebeye
5. □ Doğum vesilesiyle kurban kesen ihtiyar erkeğe

6. ☐ Kızlar için yaşlı kadınlara

7. ☐ Erkekler için yaşlı ihtiyar dedelere

8. ☐ Diğer

21. Çocukları ölümden, nazardan ve gelebilecek kötülüklerden korumak için farklı olumsuz çağrışım yaptıracak isimler verme (kakılmış, yırtık, satılmış gibi) geleneğiniz var mı?

1. ☐ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek

2. ☐ Hayır

3. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum

4. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm

5. ☐ Bilmiyorum

22. Tanınmış kişilerin adları verildiğinde çocuğun hayatını olumlu etkileyeceğine dair uygulamanız var mı?

1. ☐ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek

2. ☐ Hayır

3. ☐ Bilmiyorum

23. Yörenizde "Kam/Şaman" ad veya soyadı olarak kullanılıyor mu?

1. ☐ Evet

2. ☐ Hayır

3. ☐ Bilmiyorum

24. "Kam/Şaman"ın ad veya soyadı olarak kullanıldığını duydunuz mu?

1. ☐ Evet

2. ☐ Hayır

Evlenme ve Düğün

25. Yedi kuşağa dek aynı aşirete/soya mensup insanların evlilik yapmasının uygun olmadığına ilişkin geleneğiniz var mı?

1. ☐ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek

2. ☐ Hayır

3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım

4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum

5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm

6. ☐ Bilmiyorum

26. Düğün öncesi kına yakma/kına gecesi geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bunun bir temeli var mı?) □ İslamda □ Şamanizmde □ Batıl inançta □ Gelenekte
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

27. Kız isteme geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bunun bir temeli var mı?) □ İslamda □ Şamanizmde □ Batıl inançta □ Gelenekte
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum.

28. Düğünde damadın kız evinin önünde engellemelere tabi tutulması/ düğün merasimi bağlamında gelin evine girmesine izin vermeden önce damattan giriş izni için belirli bir karşılık ya da ödeme talep edilmesi geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bunun bir temeli var mı?) □ İslamda □ Şamanizmde □ Batıl inançta □ Gelenekte
2. □ Hayır
3. □ Şahsi olarak yok, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

29. Gelinin damadın evine ilk girişinden önce ocağa saygılarını sunması ve ocakta yanan ateşin içine süt, sütten elde edilen votka ya da belirli yiyecek maddesi atarken ateş ruhundan koruma ve kollama dileklerinde bulunma geleneğiniz var mı? (Bu inanç nereden geliyor? □ İslamda □ Şamanizmde □ Batıl inançta □ Gelenekte

1. □ Evet
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

30. "Başlık" geleneğini uyguluyor musunuz?

□ Evet (Bunun bir temeli var mı?) □ İslamda □ Şamanizmde □ Batıl inançta □ Gelenekte

1. □ Hayır
2. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
3. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
4. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
5. □ Bilmiyorum

31. Damadın evinin bulunduğu köye gelindiğinde bütün düğün heyetinin damat evinin etrafını üç kez dolaşması geleneğiniz var mı?(Kötü ruhları yeni oluşan aileden uzaklaştırabilmek amacıyla)

1. □ Evet (Bunun bir temeli var mı?) □ İslamda □ Şamanizmde □ Batıl inançta □ Gelenekte
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

32. Damadın evine gelindiğinde damadın ailesinin yeni bir üye daha almasına izin alabilmek amacıyla ateşe yağ ve içki sunulması geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

Ölüm, Defin ve Yas

33. Ölen kişinin yanına öbür dünyada ihtiyaç duyabileceği eşya ve gıda maddelerinin konulması gibi inançsal uygulamanız var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum

5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

6. □ Bilmiyorum

34. Ölünün arkasından anma/yas töreni yapar mısınız? (1. seçenek haricinde birden fazla şık işaretlenebilir)

1. □ Yapmıyorum

2. □ 3. Gününde (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

3. □ 7. gün. (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

4. □ 20. Gün (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

5. □ 40. Gün (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

6. □ 52. Gün (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

7. □ 6 ay/yarım yıl sonra (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

1. □ Bir yıl sonra (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

35. Mezarlığın etrafında üç kez dolaşma/dolanma geleneğini uyguluyor musunuz?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

2. □ Hayır

3. □ Hayır, ama eskiden duymuştum

4. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

5. □ Bilmiyorum

36. Kutlu sayılan mezarların etrafında şifa bulmaları amacıyla hasta çocukların üç ya da yedi kez dolaştırılması uygulaması hakkında ne düşünürsünüz?

1. □ İnanırım (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

2. □ İnanmam

3. □ İnanmam, ama eskiden duymuştum

4. □ İnanmam, ama eskiden görmüştüm

5. □ Bilmiyorum

37. Kutsal yerlerin ya da türbelerin etrafında üç kez dolaşma geleneğini uygular mısınız?

1. ☐ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. ☐ Bilmiyorum

38. Ölünün arkasından ağıt yakma geleneğini uyguluyor musunuz?

1. ☐ Evet (Bu uygulamanın kökeni nedir?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. ☐ Bilmiyorum

39. Ölü gömüldükten sonra tabutunun durduğu yere ailenin yaşlıca bir kadın üyesi tarafından kara bir taş konması (bu yolla aynı ailede başka ölümlerin önüne geçilmesi) geleneğiniz var mı?

1. ☐ Evet (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. ☐ Bilmiyorum

40. Ölüm ve ateş yakma geleneklerinden hangisini uyguluyorsunuz? 1-9. şıklara kadar sorulacak: (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek

1. ☐ Ölülerin ve onlara ait eşyaların ateşte yakılması ve bir yıl sonra kemiklerinin gömülmesi (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Ölünün mezarının yanında veya üzerinde ateş yakma (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
3. ☐ Hem ölünün defnedildiği gün hem de mezar ziyaretleri esnasında ateş yakma (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek

4. □ Ölünün çıktığı evde ve mezarının başında ateş yakılması (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

5. □ Mezarlıkta yakılan ateşin etrafında ölünün akraba ve yakınlarının ateşin etrafında saat yönüne karşı gelecek şekilde üç kez dönmeleri ve ateşin içine ölünün ruhunu beslemek amacıyla yiyecekler atmaları (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

6. □ Ölümün ardından mezarının başında üç gün boyunca ateş yakılması (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

7. □ Yas tutma töreninin sona ermesiyle ölüye ait eşyaların ateşte yakılması (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

8. □ Ölüleri yakma suretiyle defnetme (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

9. □ Ölüye ait atın mezar başında yakılması ya da daha sonraları değişerek haliyle bu atın öldürülmesi yerine ölünün akrabalarından birine, çoğunlukla da dayısına hediye edilmesi. (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

10. □ Böyle bir uygulamam yok

11. □ Yok, ama varlığından haberdarım

12. □ Yok, ama eskiden duymuştum

13. □ Yok, ama eskiden görmüştüm

41. Ölünün ardından derin üzüntülerini elleriyle alkış tutarak ifade etme, böylece kötü ruhları kovduklarına inanma geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

2. □ Hayır

3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım

4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum

5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

6. □ Bilmiyorum

42. Ölünün giysilerinin yakasının kesilmesi ya da koparılması, düğümlerinin koparılması, kemerinin çıkarılarak kesilmesi gibi geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

2. □ Hayır

3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım

4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum

5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

6. □ Bilmiyorum.

43. Mezarlığa ölü insan bedeninin yanı sıra onun kullandığı savaş ya da gündelik eşyaların yaka ve düğmeleri koparılarak, yırtılarak, eğip bükülerek konulması geleneğiniz var mı?

1. ☐ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. ☐ Bilmiyorum

44. Ölünün mezarına yemek ya da para gibi bir şeyler koyma geleneğini uyguluyor musunuz?

1. ☐ Evet (Bu uygulama nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. ☐ Bilmiyorum

45. Ölünün gömülü olduğu mezarın üzerine yüksek ya da alçak bir tümsek biçiminde toprak ve taş yığmak suretiyle piramide benzeyen tümsekler yapma geleneğiniz var mı?

1. ☐ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. ☐ Bilmiyorum

46. Ölünün ardından yoğ geleneğini (insanların ölünün cesedinin yattığı tabutun yanından geçerken derin üzüntüyle kendi yüzlerine zarar vermeleri, yüzlerini tırnaklarıyla kanatmaları) uygular mısınız?

1. ☐ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. ☐ Diğer

Tengri/Huday/İyeler

47. Eski Tüklerin dini tek tanrılı mı, yoksa çok tanrılı mıydı?

1. □ Tek tanrılı
2. □ Çok tanrılı
3. □ Bilmiyorum

48. Eski Türklerin dini nedir?

1. □ Tengricilik
2. □ Göktengricilik
3. □ Şamanlık/Kamlık
4. □ Bilmiyorum

49. Adakta bulunur musunuz?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Diğer

50. (Evet Diyenlere) Hangi hayvanı kurban olarak kesersiniz? (Bir veya birkaç seçenek işaretlenebilir)

1. □ At
2. □ Koyun
3. □ Keçi
4. □ Boğa
5. □ Diğer.....

51. Neyi kurban edersiniz?

1. □ Hayvan
2. □ Sebze, meyve, ekmek, süt, su
3. □ Diğer.....

Kutsal Ağaçlar ve Çaput Bağlama

52. Kutsal ağaçlara/dilek ağaçlarına çaput bağlama adetiniz var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır

3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım

4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum

5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm

6. ☐ Diğer.....

53. Kayın (huş)/akağaç/porsuk ağacı/meşe/sedir/çınar/çam/söğüt ağaçlarının koruyuculuk ve kurtarıcılık gibi niteliklere sahip kutsal ağaçlar olduğuna inanır mısınız?

1. ☐ Evet

2. (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den
☐ Batıl inanç ☐ Gelenek

3. ☐ Hayır

4. ☐ Hayır, ama böyle inancın varlığından haberdarım

5. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum

6. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm

54. (Evet diyenlere) Bu konuda hangi uygulamalarınız var? (Bir veya birkaç seçenek işaretlenebilir)

1. ☐ Evlilik öncesi suya atılan taş ile bakılan fal geleneği

2. ☐ Yaprak Bayramı/Kayın Bayramı (Haziran ayının başında ormandan bir kayın ağacının seçilerek kumaş ve havlu parçalarıyla süslenmesi, bir hafta sonra köye getirilen bu ağaç eşliğinde bayram düzenlenmesi ve ağacın suya bırakılması/tarlaya bırakılmasa ya da budakları koparılarak suya salınıp batmamasına göre fal bakılması, yorumlar yapılması.

3. ☐ Kurban edilen at kanının kutsal ağacın etrafında dökülmesi

4. ☐ Kutsal olduğuna inanılan ağaçlara yönelik dileklerde bulunma

5. ☐ Kutsal ağaçlara sunulan kurbanlar üzerinden Tanrıhan'dan iyilik göreceğine ve doğadaki nimetlerden yararlanabileceğine izin vereceğine inanma

6. ☐ Güneşin gidişatına yani saat yönünde kayın ağacının etrafında dolaşan saygın bir ihtiyar kişinin eline aldığı kayın ağacından yapılma kaşıkla kımız veya başka süt ürünü ya da çorbayı ilkönce göğe, ardından bu kayın ağacına yönelik olarak saçı yapması; böylece kayın ağacının kutsanması, ona bir çeşit kurban sunulması

7. ☐ Diğer.....

55. Ağaç dışında taş ve diğer nesnelere çaput bağlama geleneği yörenizde var mı? Siz buna inanır ve uygular mısınız?

1. ☐ Evet(Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den
☐ Batıl inanç ☐ Gelenek

2. ☐ Hayır

3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım

4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum

5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm

6. ☐ Bilmiyorum

56. Pınar ve çeşme başlarında rengarenk çeşitli bez parçalarını bağlamak suretiyle adakta bulunma geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

57. "Saçı" (düğünlerde pirinç, para, buğday v.s... atmak gibi) yapma geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

58. Olumsuzluktan korunmak amacıyla "tütsü yakmak" ve "muska asmak" geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Diğer.....

59. Ateşin temizleyiciliği ve koruyuculuğuna inanır mısınız?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

Yağmur Duası

60. Yağmur duasının etkili olduğuna inanır mısınız?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

61. (Eğer inanıyorsanız) yağmur duası ile ilgili hangi uygulamayı gerçekleştirirsiniz, neler yaparsınız?

1.

62. Sizce günümüzdeki Nevruz (Baharın gelişi) kutlamaları ile eski Türklerdeki geleneksel inanç birbiriyle ilişkili midir?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Farklıdır.....

63. Orta Asya Türklerinde Nevruz/Yılbaşı bayramı öncesinde küskünlerin barışması, özel hazırlıkların yapılması uygulamasını yapıyor musunuz?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

64. Sibirya ve Anadolu topraklarında varlığından söz edilen "hayır dua" ile "beddua/lanetleme" uygulamasına inanır ve katılır mısınız? (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

1. İnanırım ve katılırım

2. □ İnanırım fakat katılmam

3. □ İnanmam ve katılmam

4. □ Diğer.....

Nazar/Büyü/Kargış

65. Nazara inanır mısınız?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

2. □ Hayır

3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım

4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum

5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

6. □ Bilmiyorum

66. (Evet diyenlere) Nazarı önlemek için ne gibi önlemler alıyorsunuz? (Bir veya birkaç seçenek işaretlenebilir)

1. □ Nazar duası ile yazılı muska takıyorum

2. □ Karaçalı dalından bir parça taşıyorum

3. □ Çörek otu

4. □ Mavi(gök) boncuk

5. □ At nalı

6. □ Kaplumbağanın kürek kemiği

7. □ Andız kökü

8. □ Ayna

9. □ Üzerlik otu diye bilinen bir bitkinin kurutulduktan sonra yakılması suretiyle evin dört bir yanına koku ve dumanını yayma

10. □ Diğer.....

67. (Evet diyenlere) Nazar değmiş olan birisini iyileştirmek için ne gibi uygulamalar yapıyorsunuz? (Bir veya birkaç seçenek işaretlenebilir)

(Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

1. □ Nazar duası bilen ve nefesi keskin kabul edilen kişilere başvurmak

2. □ Kur'andan bazı dualar okumak

3. □ Kurşun döktürmek

4. □ Üzerlik veya etkili başka bir bitki ile tütsü yapmak

5. □ Ekmek veya bazı gıda maddelerini okutup yedirmek

6. □ Diğer.....

68. Büyüye inanır mısınız?

1. ☐ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. ☐ Bilmiyorum.

69. (Evet diyenlere) Büyüden korunmak için ne gibi uygulamalarınız var? (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek

1. ☐ Ayna kullanmak
2. ☐ Diğer.....

Taş İle İlgili İnanışlar

70. Bazı taşların kutsal olduğuna inanır mısınız?

1. ☐ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum

71. İnanıyorsanız üzerinizde taşır mısınız?

1. ☐ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. ☐ Diğer.....

72. Dilek tutmak/niyet etmek amacıyla üzerinizde taş taşır mısınız?

1. ☐ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. ☐ Diğer.....

73. Problemlere çözüm, dertlerine çare bulabilmek amacıyla dikili taş etrafında yapılan ayinlerde dikili taş üzerine kemer, başörtüsü ya da başlık gibi eşyalar geçirilmesi gibi bir geleneğiniz var mı?

1. □ Evet(Bu inanç nereden geliyor?)
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Diğer.....

Kutsal Sayılan/Ziyaret Edilen Yerler

74. Ziyaret ettiğiniz kutsal yerler (adak yerleri, türbeler, çaput bağlanan yerler v.s...) var mıdır?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Diğer.....

75. Ölüm ötesi dünyaya inanır mısınız?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Diğer.....

76. Kutsal saydığınız dağlar var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Diğer.....

Kutsal Hayvanlar

77. Kutsal kabul ettiğiniz hayvan var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Diğer.....

78. (Evet diyenlere) Hangi havyarlara kutsal olarak bakarsınız? (Bir veya birkaç seçenek işaretlenebilir)

1. □ Kurt
2. □ Kartal
3. □ Ayı
4. □ Tavşan
5. □ Kar Leoparı
6. □ Kuş
7. □ Pars/Bars
8. □ Arslan
9. □ Maral (Bir tür geyik)
10. □ Yabani dağ keçisi(teke)
11. □ Yabani dağ koçu(akar)
12. □ Geyik
13. □ Boğa
14. □ Kaplan
15. □ Diğer.....

Geleneksel Ev ve Yönler

79. Güneşin doğduğu yön olan doğunun kutsallığına/uğurluluğuna inanır mısınız?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum.

80. Dört yan ya da dört yön/(Hakas toplumuna "tört pulung" diye sorulacak) kavramının kutsallığına inanır mısınız?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama eskiden kapının doğuya baktığını duymuştum
4. □ Hayır, ama eskiden kapının doğuya baktığını görmüştüm
5. □ Bilmiyorum

Atalar Kültü ve Mezarlık Geleneği

81. Ataların ruhuna saygı sizin için önemli midir?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

82. Atalarınızın ruhu için neler yaparsınız? (birkaç seçenek işaretlenebilir)

1. □ Dua okurum (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Cenaze evinde yemek dağıtıldığını biliyorum
3. (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
4. □ Diğer.....

83. Mezarlıkları ziyaret etme geleneğiniz var mıdır?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

84. Mezarların başına taş balballar ve insan biçimli heykeller dikme ya da mezarların başına yüksek taş dikme geleneğiniz var mı?

1. □ Evet(Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

2. □ Hayır

3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım

4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum

5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

6. □ Bilmiyorum

85. Ölüleri kendilerine ait eşya ve silahlarıyla gömme geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

2. □ Hayır

3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım

4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum

5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

6. □ Diğer.....

86. Ölünün mezarı başında ateş yakma geleneğiniz var mı?

1. □ Evet (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

2. □ Hayır

3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım

4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum

5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

6. □ Bilmiyorum

87. Mezarlığın parmakla gösterilmemesi/işaret edilmemesi gerektiğine inanır mısınız?

1. □ Evet (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

2. □ Hayır

3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım

4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum

5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm

6. □ Bilmiyorum

Ayinlerde/Törenlerde/Tedavide Müzik Çağlılarının Kullanımı

88. İnançlarınız gereği dini ayin/dini tören esnasında müzik aleti çalınır mı?

1. □ Evet (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek

2. □ Hayır

3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

Tedavi

89. Yörenizde hastayı tedavi uygulaması esnasında müzik aleti/müzik kullanılır mı?

1. □ Evet (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

Eşiğe Saygı

90. Kapı eşiğiyle ilgili inançlarınız var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Bilmiyorum

91. (Evet diyenlere) Kapı eşiğiyle ilgili ne gibi uygulamalarınız var? (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek (Bir veya birkaç seçenek işaretlenebilir)

1. □ Eşiğe basmama
2. □ Eşikte oturmama
3. □ Eşik aralığında uzun süre kalmama
4. □ Eşik kenarlarına yaslanıp durmama
5. □ Eşinin evine gelen gelinin eşiğe basmaması
6. □ Eşinin evine gelen gelinin evin eşiğine elini sürmesi(bu durumda yeni üyenin eve uğurlu geleceğine inanılır)
7. □ İbadet yerlerine girişte eşiğe basılmaması
8. □ Eşiğin sürekli temiz tutulması, çöp, ateş ve kaynayan su dökmekten kaçınılması
9. □ Diğer.....

Ocak ve Ateş Kültü

92. Ocak ve ateşle ilgili ne gibi inanç ve uygulamalarınız var? (Bu inanç ve uygulamalar nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek (Bir veya birkaç seçenek işaretlenebilir)

1. □ Ocak ve ateş uğur ve bereket kaynağıdır
2. □ "Ocağı sönmek, ocağı tütmek, ocağı yıkmak, ocağı batmak" deyimleri kullanılır
3. □ Ateşe, derelere ve göllere tükürülmemesi gerektiğine inanırım
4. □ Ateşin içine çöp atılmaması/dökülmemesi, kesici ve delici nesnelerin sokulmaması
5. □ Yöremizde düğünler esnasında ateşe saygı sunulması geleneği uygulanıyor
6. □ Düğünde damadın gelini el üstüne alarak ateşin etrafında üç kez dolaştırması
7. □ Düğün heyetinin damadın evinin etrafında üç kez dolaşması,
8. □ Ocağa ve ocağın içinde yanan ateşe secde etme, düğün merasimi esnasında damadın evine getirilen gelinin evin dışında yanan ateşin etrafında üç kez dolaşması, ateşe ve güneşe secde etmesi
9. □ Ocağın ve içinde yanan ateşin beslenmesi (içine tereyağ, süt, yağ, içki, et atılması/ sunulması)
10. □ Karanlık çöktükten sonra gece geç saatlerde dışarı ateş vermeme
11. □ Ocak ve ateşe küfretmeme,
12. □ Ateşle keyfi olarak oynamama
13. □ Yanan ateşin soğuk suyla söndürülmemesi
14. □ Ateş evi ve aileyi koruyan, kötülüklere karşı savunan bir kutsal güçtür.
15. □ Diğer.....
16. □ Hayır, öyle inanç ve uygulamalarımız yok
17. □ Yok, ama eskiden duymuştum
18. □ Yok, ama eskiden görmüştüm

Su İle İlgili İnanışlar

93. Yörenizde su ile ilgili hangi uygulamalar var? (Bu uygulamanın kökeni nedir?) □ İslam □ Şamanizm □ Batıl inanç □ Gelenek (Bir veya birkaç seçenek işaretlenebilir)

1. □ Yola çıkanın arkasından su dökmek
2. □ Eşinin evine ilk giren gelinin girdiğinde ayaklarına su dökmek
3. □ Hastalığın teşhisinde ve tedavisinde su kullanmak (sarılık, sıtma, tifo gibi hastalıkların tedavisinde hastanın üzerine su dökmek)
4. □ Yola çıkan birisinin arkasından temizlik yapılmaması
5. □ Su falına bakmak
6. □ Özel ve kutsal sayılan yerlerden içilen sudan şifa geleceğine inanmak
7. □ Kutsal kabul edilen yerlerden (Kabe, türbe v.s...) su içmenin, getirmenin ve üzerine dökmenin şifa getireceğine inanmak
8. □ Diğer.....

Umay Ana İnancı

94. Umay Ana'nın varlığına inanır mısınız?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Diğer

95. Umay Ana nedir? (Bir veya birkaç seçenek işaretlenebilir)

1. □ Ana karnındaki çocuğu koruyan bir ruh, yeni doğan bebeklerle, lohusa kadınların koruyucusu olan tanrıça, kutsal bir güç
2. □ Bir çeşit melek
3. □ Doğan bebekleri koruyan Ak Umay, bebeklerin ruhunu geri alabilen Kara Umay vardır
4. □ İnsanın doğumdan itibaren özel koruyucusu melek (Burada Hristiyanlığın etkisi var)
5. □ Bolluk ve bereket getiren bir tanrıça
6. □ Hem gökyüzü sakinlerindendir; hem de dağ ve mağaraların koruyucusudur.
7. □ Bir kız ismi
8. □ Kahraman bir kadın
9. □ Diğer.....
10. □ Bilmiyorum
11. □ Bilmiyorum, ama okumuştum
12. □ Bilmiyorum, ama duymuştum

Akşam ve Gece İle İlgili İnanış ve Uygulamalar

96. Akşam veya geceleyin bazı uygulamaların yapılmaması inancınız var mı?

1. □ Evet (Bu inanç nereden geliyor?) □ İslam'dan □ Şamanizm'den □ Batıl inanç □ Gelenek
2. □ Hayır
3. □ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. □ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. □ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. □ Diğer.....

97. Akşanı saatlerinde ve geceleyin hangi uygulamaları yapmazsınız? (Bir veya birkaç seçenek işaretlenebilir)

1. ☐ Karanlık çöktükten sonra dışarıya ateş vermeme
2. ☐ Gece geç vakitlerde dışarıdan bir şey alarak evin içine sokmama
3. ☐ Akşamları tırnak kesilmemesi; aydınlık vakitte kesilen tırnakların da rastgele atılmaması, bir yerlerde bırakılmaması, yakılması ya da toprağa gömülmesi
4. ☐ Akşamları sakız çiğnenmemesi
5. ☐ Akşam olduğunda çok gülünmemesi
6. ☐ Akşam olduğunda evin içinde veya dışarıda şarkı söylenmemesi.
7. ☐ Diğer.....

Yemek Kültü

98. Yeni doğan çocuğa ve annesine hayatı tatlı olsun diye tatlı yedirilmesi inanç ve uygulamasına sahip misiniz?

1. ☐ Evet (Bu inanç ve uygulama nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm
6. ☐ Bilmiyorum

99. Hayvan kesiminde kemiklerin baltayla yarılmaması, yani kırılmaması, eklem yerlerinden birbirinden ayrılması gerektiğine inanır mısınız?

1. ☐ Evet (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek
2. ☐ Hayır
3. ☐ Hayır, ama varlığından haberdarım
4. ☐ Hayır, ama eskiden duymuştum
5. ☐ Bilmiyorum

100. Yeni doğan çocuğa ve onu doğuran anneye doğumdan sonraki dönemde ilk yiyecek olarak bal ile tereyağı verilmesi geleneğiniz var mı?

☐ Evet (Bu inanç/uygulama nereden geliyor?) ☐ İslam'dan ☐ Şamanizm'den ☐ Batıl inanç ☐ Gelenek

☐ Hayır

☐ Hayır, ama varlığından haberdarım

☐ Hayır, ama eskiden duymuştum

☐ Hayır, ama eskiden görmüştüm

☐ Bilmiyorum

EK 2. Anket Örneği (Rusça)

Наименование населенного пункта:.....

ФИО проводящего опрос лица:..... .....

Дата:.....

1. пол: □ муж □ жен

2. семейное положение: □ не замужем/не женат □ женат/замужем □ в разводе □ вдовец(а) □ живет отдельно

3. Возраст..... 1. □ 18-34 2. □ 35-54 3. □ 55-

4. Уровень образования

1. □ неграмотный(ая) 2. □ грамотный(ая) 3. □ начальные классы

4. □ средняя школа 5. □ начальная школа 6. □ лицей/гимназия 7. □ ПТУ/колледж 8. □ двухгодичиый факультет

9. □ уииверситет 10. □ аспирантура

5. Профессия.....

1. □ специализированная профессия 2. □ чиновник 3. □ квалиф. Рабочи

4. □ иеквалиф. рабочий 5. □ своб. Профессия

6. □ другое.....

6. Место рождения... .....

1. □ деревня (указать район) 2. □ поселок (указать район)

3. □ районный центр 4. □ город

5. □ мегаполис 6. □ заграница

Если проживаете в другом месте необходимо указать название населеппого пункта:

7. Конфессиональная принадлежность

1. □ есть (указать религию) ..... 2. □ иет 3. □ другое.....

8. Как вы оцениваете себя в плане религиозности?

1. □ я верующий(ая).....

2. □ я верующий(ая), но не всегда могу выполнять религиозные предписания

3. □ я верующий(ая) и всегда выполняю все религиозные предписания

4. □ атеист(ка)

5. □ другое.....

9. Как вы оцениваете свой уровень дохода (какой у вас уровень годового дохода?)……..

1. □ очень хорошо 2. □ хорошо 3. □ средне 4. □ плохо 5. □ очень плохо

Ритуально-обрядовая практика:

Рождение

10. Вы считаете иметь (быть родителем) ребенка/детей это ?

1. □ я считаю иметь ребенка/детей – это радость (откуда происходит данная ритуально-обрядовая практика/поверье?) ……...

   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ я считаю не иметь ребенка/детей – это плохая судьба (откуда происходит данная ритуально-обрядовая практика/поверье?)

   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

3. □ другое ……..

11. В случае невозможности заиметь ребенка/детей прибегаете ли вы к народным методам для решения проблемы? (можно отметить более одного варианта ответа)

1. □ да (если да, то что вы делаете для этого?)……

   □ -религиозный ритуал с применением молока

   □ -посещение дома, где живут женщина, у которой были здоровые роды, и дотрагивание руками до двери и порога этого дома

   □ -проведение специального шаманского обряда «ымай тартханы» для женщин, которые не могут заиметь ребенка/детей, при котором шаман приносит детям «кут» (душу)

   □ -другое (указать)……

   □ откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

4. □ нет, но я видел/а это раньше

12. Какая традиционная практика либо ограничения/запреты существуют у вас, связанная с периодом беременности женщин? (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)

□ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

(можно отметить более одного варианта ответа)

1. □ не наступать на порог двери……

2. □ не смотреть на страшное, на уродливых и больных людей……

3. □ не смотреть на зайца ……

4. □ не заходить в дом, где кто-то умер……

5. □ посещать священные места (мавзолеи, могилы и т.д.) …….

6. □ давать обет и молиться.....

7. □ вера в охрану богиней Умай/Ымай беременной женщины.....

8. □ другое (указать) .....

9. □ ничего подобного не слышал/а

10. □ слышал/а, но не придерживаюсь подобной практики

13.Верите ли вы, что ребенок, родившийся в «рубашке» - счастливец?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

4. □ нет, но я видел/а это раньше

5. □ возможно это так

14.Закапываете ли вы пуповину ребенка в землю? Проводите ли в связи с этим «кін тойы»?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

4. □ нет, но я видел/а это раньше

15. Каких из следующих практик, связанных с поверьем, что вновь родившегося ребенка необходимо охранять в течение 40 дней после рождения, вы придерживаетесь? (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/ поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций (можно отметить более одного варианта ответа)

1. □ в течение первых 40 дней после родов не выходить с ребенком на улицу

2. □ в течение первых 40 дней после родов никому не показывать ребенка

3. □ не оставлять новорожденного одного

4. □ другое (указать).....

5. □ нет

6. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

7. □ нет, но я видел/а это раньше

16. Каких из следующих практик, связанных с поверьем, что роженицу необходимо охранять в течение 40 дней после родов, вы придерживаетесь?

(откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)

□ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

1. □ роженице не желательно выходить на улицу в течение первых 40 дней после родов

2. ☐ до появления нового месяца в небе роженице нельзя посещать другие дома в округе

3. ☐ другое (указать).....

17. Есть ли у вас традиция идти в гости к семье, где родился ребенок (пала көрерге) и дарить подарок/и?

1. ☐ да... (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций
2. ☐ иет
3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. ☐ иет, но я слышал/а об этом раньше
5. ☐ нет, но я видел/а это раньше
6. ☐ не знаю

18. Есть лу и вас традицня пропускать ребенка через специально подготовленную отверстие с целью предотвратить несчастные случаи, остановить вдияние плохого?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций
2. ☐ нет
3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. ☐ иет, ио я видел/а это раньше
6. ☐ ие зиаю

19. После рождения ребенка проводите ли вы «кін тойы»?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   ☐ из хрнстианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций
2. ☐ нет
3. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше
4. ☐ нет, но я видел/а это раньше
5. ☐ другое (указать).....

Традиция, связанная с нареченнем ребенка именем

20. В вашей семье кому принадлежит право давать имя ребеику?

(откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)

☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

1. ☐ приглашенному духовному лицу (попу или шаману)
2. ☐ отцу ребенка

3. □ деду ребенка

4. □ няиечке, приинмавшей роды

5. □ пожилому мужчиие, который прииес жертвоприиошеиие по случаю рождеиия

6. □ пожилой жеищиие, если ребеиок - девочка

7. □ пожилому мужчиие, если ребеиок.- мальчик

8. □ другое (указать) .....

21.Есть ли у вас традиция давать «иекрасивые» имеиа, чтоб оберечь ребеика от сглаза, порчи, другого плохого влииия извие, а также против смертельиых исходов?

1. □ да (откуда происходит подобиая ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христиаиства □ из шамаиизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ иет
3. □ иет, ио я слышал/а об этом раньше
4. □ иет, ио я видел/а это раиьше
5. □ ие зиаю

22. Верите ли вы, что если дать ребеику имя известного человека, то оио будет влиять иа его судьбу?

1. □ да (откуда происходит подобиая ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христиаиства □ из шамаиизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ иет
3. □ ие зиаю

23. Используется ли в вашем регионе имя либо фамилия, связаииая с такими поиятиями как "Кам/Шаман"?

1. □ да
2. □ иет
3. □ ие зиаю

24. Слышали ли вы, что в вашем регионе используется имя либо фамилия, связаииая с такими поиятиями как "Кам/Шаман"?

1. □ да
2. □ иет

Бракосочетание и свадьба

25. Есть ли у вас традиция, которая воспрещает создание семьи между людьми, которые могут оказаться родствеииками до седьмого колеиа?

1. □ да (откуда происходит подобиая ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ иет
3. □ иет, ио я осведомлен/а об этой традиции

4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. ☐ нет, но я видел/а это раньше

6. ☐ не знаю

26. Есть ли у вас традиция окрашивания хна перед свадьбой?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

2. ☐ нет

3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. ☐ нет, но я видел/а это раньше

6. ☐ не знаю

27. Есть ли у вас традиция испрашивать разрешения родителей на выдачу дочери в качестве невестки?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

2. ☐ нет

3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. ☐ нет, но я видел/а это раньше

6. ☐ не знаю

28. Есть ли у вас традиция в рамках свадебных церемоний выстраивать для жениха определенные преграды перед домом невесты, устраивать для него проверки на смекалку, силу и выносливость, требовать определенную плату за пропуск жениха в дом невесты?

1. ☐ да (на что опирается подобная практика) ☐ христианство ☐ шаманизм ☐ суеверие/ия ☐ традиция/ии

2. ☐ нет

3. ☐ лично у меня нет, но я осведомлен об этой традиции

4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. ☐ нет, но я видел/а это раньше

6. ☐ не знаю

29. Есть ли у вас традиция, когда перед входом в дом жениха невеста выражает свое уважение к очагу и кормя огонь в очаге молоком, молочной арагой либо определенными продуктами питания просит дух огня о покровительстве? (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций (можно отметить более одного варианта ответа)

1. ☐ да

2. ☐ нет

3. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше

4. ☐ нет, но я видел/а это раньше

5. ☐ не знаю

30. Придерживаетесь ли вы традиции выплаты "калыма"?

1. ☐ да (на что опирается подобная практика) ☐ христианство ☐ шаманизм ☐ суеверие/ия ☐ традиция/ии

2. ☐ нет

3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. ☐ нет, но я видел/а это раньше

6. ☐ не знаю

31. Есть ли у вас традиция, когда во время свадьбы все приглашенные обходят вокруг дома жениха три раза (с целью изгнания плохих духов от вновь создаваемой семьи)?

1. ☐ да (на что опирается подобная практика) ☐ христианство ☐ шаманизм ☐ суеверие/ия ☐ традиция/ии

2. ☐ нет

3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. ☐ нет, но я видел/а это раньше

6. ☐ не знаю

32. Есть ли у вас традиция, когда испрашивают разрешения принять в семью жениха нового члена кормят огонь маслом и/или крапят туда спиртное?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христиаиства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

2. ☐ нет

3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. ☐ нет, но я видел/а это раньше

6. ☐ не знаю

Смерть, погребение и траур

33. Есть ли у вас традиция класть возле покойного вещи и продукты питания, которые могут ему поиадобиться на том свете?

1. ☐ да (откуда происходит подобиая ритуально-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христнанства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

2. ☐ нет

3. ☐ иет, ио я осведомлен/а об этой традиции

4. ☐ иет, ио я слышал/а об этом раньше

5. ☐ иет, ио я видел/а это раньше

6. ☐ ие зиаю

34. Проводите ли вы помиики после похорои покойиого? (кроме первого ответа можио отметить более одиого вариаита ответа)

1. ☐ ие проводим

2. ☐ проводим иа 3-й деиь (откуда происходит подобиая ритуальио-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христиаиства ☐ из шамаиизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

3. ☐ иа 7-й деиь (откуда происходит подобиая ритуальио-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христиаиства ☐ из шамаиизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

4. ☐ ие 20-й деиь (откуда происходит подобиая ритуальио-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христиаиства ☐ из шамаиизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

5. ☐ иа 40-й деиь (откуда происходит подобиая ритуальио-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христиаиства ☐ из шамаиизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

6. ☐ иа 52-й деиь (откуда происходит подобиая ритуальио-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христиаиства ☐ из шамаиизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

7. ☐ по истечеиии 6 месяцев/полгода (откуда происходит подобиая ритуальио-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христиаиства ☐ из шамаиизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

8. ☐ по истечеиии 1 года (откуда происходит подобиая ритуальио-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христиаиства ☐ из шамаиизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

9. ☐ по истечеиии 3 лет (откуда происходит подобная ритуальио-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христиаиства ☐ из шамаиизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

35. придерживаетесь ли вы традиции обходить три раза вокруг могилы покойиого?

1. ☐ да (откуда происходит подобиая ритуальио-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христиаиства ☐ из шамаиизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций

2. ☐ иет

3. ☐ иет, ио я слышал/а об этом раньше

4. ☐ иет, но я видел/а это раньше

5. ☐ ие зиаю

36. Верите ли вы в то, что если больного ребенка провести три либо семь раз вокруг священной могилы, это принесет положительный результат?

1. □ верю (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ не верю
3. □ не верю, однако слышал/а об этом раньше
4. □ не верб, но видел/а это раньше
5. □ не знаю

37. Придерживаетесь ли вы традиции обходить три раза вокруг священных мест либо могил?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

38. Придерживаетесь ли вы традиции причитания (сыгыт/сыыт) по случаю смерти человека?

1. □ да (на что опирается подобная практика) □ христианство □ шаманизм □ суеверие/ия □ традиция/ии
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

39. Есть ли у вас традиция когда после похорон одна из самых пожилых женщин кладет черный камень на то место, где стоял гроб с покойным (с целью предотвращения других смертей)?

1. □ да (на что опирается подобная практика) □ христианство □ шаманизм □ суеверие/ия □ традиция/ии
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

40. Какие из религиозно-обрядовых практик, связанных с культом огня вы придерживаете до, во время и после похорон? (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

1. □ традиция трупосожжения и сожжения личных вещей покойного на огне, а через год захоронения его/ее костей (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ разведение костра возле либо на могиле покойного (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
3. □ разведение костра во время похорон и во время посещения могилы покойного (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
4. □ разведение костра в доме покойного и возле могилы успошего (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
5. □ обход родными и близкими покойного вокруг его/ее могилы три раза против солнца, а также кормление его/ее души через огонь костра (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
6. □ разведение в течение 3-х дней костра возле могилы покойного (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
7. □ после цикла тризны сжигание личных вещей покойного на костре (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
8. □ захоронение покойного путем трупосожжения (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
9. □ сожжение лошади/коня, принадлежащего покойному, возле могилы усопшего, либо затем со временем вместо этого стали его/ее дарить одному из родственников и, в основном, дяде по матери (тайы) (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
10. □ я не придерживаюсь подобной практики
11. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
12. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
13. □ нет, но я видел/а это раньше

41. Есть ли у вас традиция выражать скорбь по случаю смерти через хлопание в ладоши, что является также изгнанием плохих духов прочь?

1. □ да (на что опирается подобная практика) □ христианство □ шаманизм □ суеверие/ия □ традиция/ии

2. □ нет

3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. □ нет, но я видел/а это раньше

6. □ не знаю

42. Есть ли у вас традиция срезания либо отрывания воротника с одежды покойника, а также разрезания его ремня и срывания всех пуговиц?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. □ нет, но я видел/а это раньше

6. □ не знаю

43. Есть ли у вас традиция класть в могилу покойного его личные вещи с оторванным воротником и пуговичами либо оружие, специально для этой цели согнутое либо надломленное?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. □ нет, но я видел/а это раньше

6. □ не знаю

44. Есть ли у вас традиция класть на могилу покойного что-то типа продуктов питания либо денег?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. □ нет, но я видел/а это раньше

6. □ не знаю

45. Есть ли у вас традиция создание могилы для покойного в виде маленького холмика, где куча земли и камней представляет собой некоторую возвышенность?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

46. Есть ли у вас традиция причитать возле гроба покойного и расцарапывать себе лицо до крови, приносение себе легкого повреждения в виде вырывания волос на голове во время глубокого аффекта на похоронах?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

Тенгри/Тигір/Худай/Эзлер

47. Как вы считаете: древние тюрки были политеистами/многобожниками либо монотеистами/однобожниками?

1. □ монотеистами
2. □ политеистами
3. □ не знаю

48. Что может быть религией древних тюрков?

1. □ тенгрианство
2. □ гектенгризм
3. □ шаманизм/камизм
4. □ не знаю

49. Даете ли вы обет путем жертвоприношения?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ другое (указать) .....

50. Каких животных вы используете при закланнн в качестве жертвоприношения? (можно отметить более одного варианта ответа, не нужное - зачеркнуть)

1. □ лошадь/конь
2. □ овца/бараи

3. □ козел/коза

4. □ бык/корова

5. □ другое (указать) .....

51. Что вы приносите в качестве жертвоприношения?

1. □ животное

2. □ овощи, фрукты, хлеб, молоко, вода

3. □ другое (указать).....

Священные деревья (пай хазын) и традиция повязывания ленточек (чалама)

52. Есть ли у вас традиция привязывать ленточки/чалама к священным деревьям (пай хазын)?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. □ нет, но я видел/а это раньше

6. □ другое (указать) .....

53. Верите ли вы, что береза/кедр/сосна и некоторые другие виды деревьев являются священными и могут быть использованы как оберег?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. □ нет, но я видел/а это раньше

54. (вопросы для тех, кто ответил «да») Каких религиозно-обрядовых практик вы придерживаетесь в этом отношении? (можно отметить более одного варианта ответа)

1. □ до свадьбы гадание на воде, куда бросается камешек/камешки

2. □ пӱӱр пайрамы/хазын пайрамы (традиционный праздник, для которого из леса в селение в начале июня привозят березу, на ветви которой за неделю до этого повязываются ленточки (чалама). По окончании праздника дерево либо его ветви пускают по воде и в зависимости от того, тонут они или нет ведется гадание..

3. □ кропление вокруг священного дерева кровью коня, принесенного в жертву

4. □ загадывание желаний путем повязывания ленточек (чалама) на ветви священного дерева

5. □ вера в то, что через жертвоприношение священным деревьям Тигiр Хаи будет оказывать покровительство и разрешать пользоваться благами природы

6. □ освящение священной березы (пай хазын) либо жертвоприношение ей путем крапления одним из самых уважаемых пожилых мужчин, обходящим дерево по солнцу, кумысом либо другим молочным продуктом в направлении неба, а затем в сторону березы.

7. □ другое (указать).....

55. Есть ли у вас традиция повязывания ленточек (чаламв) на камни, менгиры, курганные мегалиты и другие объекты кроме деревьев?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

56. Есть ли у вас традиция жертвоприношения путем повязывания разноцветных ленточек (чалама) возле родников?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

57. Есть ли у вас традиция крапления "сеек сеек/наныг" (например, спиртной напиток, молочный напиток, молочную арагу и т.д.)?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

58. Есть ли у вас традиция окуривания "алас алас" и ношение амулета/талисмана с целью предохранения либо очищения от плохого, негативного?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ другое (указать) .....

59. Верите ли вы в то, что огонь очищает и охраняет?

1. □ да (откуда происходит подобиая ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христиаиства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлеи/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раиьше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

Молитва с целью вызывания дождя

60. Верите ли вы в эффективиость молитвы с целью вызвать дождь?

1. □ да (откуда происходит подобиая ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христиаиства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, ио я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раиьше
6. □ ие знаю

61. (В случае если верите), что вы делаете в связи с этим, как и где вы совершаете соответствующий ритуал?

1. .....

62. Есть ли во-вашему связь между традициониым новым годом Чыл Пазы/Наурыз и религиозиым мировоззреиием древиих тюрков?

1. □ да (откуда происходит подобиая ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христиаиства □ из шамаиизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ иет
3. □ нет, ио я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ иет, ио я видел/а либо читал/а об этом
6. □ другое (указать) .....

63. Придерживаетесь ли вы традиции специальиых приготовлений, прощеиия старых обид перед иаступлением традициоииого иового года Чыл Пазы/Наурыз?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христиаиства □ из шамаиизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет

3. □ иет, ио я осведомлен/а об этой традиции
4. □ иет, ио я слышал/а об этом раньше
5. □ иет, ио я видел/а это раньше
6. □ ие зиаю

64. Верите и применяете ли в жизни такие практики как «алғыс» и «харғыс», которое имеют общиость в звучаиии и смысле иа территории Южиой Сибири и Анатолии? (откуда происходит подобиая ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христиаиства □ из шамаиизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

1. □ верю и применяю
2. □ верю, ио ие применяю
3. □ ие верю и ие применяю
4. □ другое (указать)……..

Сглаз/дурной глаз/порча/колдовство/ворожба/проклинание

65. Верите ли вы в существоваиие сглаза/порчи?

1. □ да (откуда происходит подобиая ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христиаиства □ из шамаиизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ иет
3. □ иет, ио я осведомлен/а об этой традиции
4. □ иет, ио я слышал/а об этом раньше
5. □ иет, ио я видел/а эту практику раньше
6. □ ие зиаю

66. (для тех, кто ответил «да») Что вы делаете для предохраиеиия себя либо близких от сглаза/порчи? (можио отметить иесколько вариаитов ответа)

1. □ я иошу амулет с молитвами от сглаза
2. □ я иошу веточку териовика
3. □ ирбеи/артыш траву
4. □ оберег от сглаза
5. □ прибиваю подкову
6. □ лопатку черепахи
7. □ использую артыш
8. □ зеркало
9. □ разжигаю артыш либо ирбеи и дымом очищаю все четыре стороиы дома
10. □ другое (указать)……..

67. (для тех, кто ответил «да») Что вы делаете чтобы помочь человеку, подвергшему влияиию сглаза? (можио отметить иесколько вариантов ответа) (откуда происходит подобиая ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христиаиства □ из шамаиизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

1. приглашаем человека, кто владеет молитвой от сглаза и очистить от его влияиия

2. □ читаю некоторые молитвы из библии/евангелии

3. □ обращаюсь к человеку, кто может определить это через наливание в холодную воду раскаленного воска

4. □ обкуривание дымом зажженного артыша либо ирбена

5. □ читание молитвы на хлеб либо другие продукты питания, а затем кормление ими человека, подвергшего влиянию сглаза

6. □ другое (указать)……

68. Верите ли вы в существование колдовства/ворожбы?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. □ нет, но я видел/а это раньше

6. □ не знаю

69. (для тех, кто ответил «да») Что вы делаете для предохранения себя и близких от влияния колдовства/ворожбы? (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

1. □ использую зеркало

2. □ другое (указать)……..

Верования, связанные с камнями

70. Верите ли вы, что некоторые камни/камешки могут быть священными либо объектами культового поклонения?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

71. Если верите, то носите ли при/на себе такие камни/камешки?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции

4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. □ нет, но я видел/а это раньше

6. □ другое (указать) .....

72. Носите ли вы при/на себе камни/ракушки с целью исполнения загаданных желаний либо нагаданных предсказаний?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций
2. ☐ нет
3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. ☐ нет, но я видел/а это раньше
6. ☐ другое (указать) .....

73. Есть ли у вас традиция повязывать ремень, платок либо косынку на менгиры, курганные камни с целью оберега либо очищения от плохого, негативного, решения проблем, связанных со здоровьем?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций
2. ☐ нет
3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. ☐ нет, но я видел/а это раньше
6. ☐ другое (указать) .....

Посещение особых мест, которые считаются священными

74. Есть ли у вас практика посещения особых мест, которые считаются священными (как например, священные могилы, места жертвоприношений, места, где вяжут ленточки «чалама», и т.д.)?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций
2. ☐ нет
3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. ☐ нет, но я видел/а это раньше
6. ☐ другое (указать) .....

75. Верите ли вы в существование потустороннего мира (жизни после смерти в другом мире)?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций
2. ☐ нет
3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этом
4. ☐ другое (указать).....

76. Есть ли горы, которые по-вашему мнению/поверью являются священными/культовыми?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ другое (указать) .....

Священные (культовые) животные

77. Есть ли животные, которые по-вашему мнению/поверью являются священными/культовыми?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ другое (указать) .....

78. (для тех, кто ответил «да») какие из следующих животных по-вашему мнению/поверью являются священными/культовыми? (можно отметить более одного варианта ответа)

1. □ волк
2. □ орел
3. □ медведь
4. □ заяц
5. □ снежный леопард/ирбис
6. □ все птицы
7. □ барс/леопард
8. □ лев
9. □ марал
10. □ дикие козлы
11. □ дикие бараны/архары
12. □ олень
13. □ бык
14. □ тигр
15. □ другое (указать).....

Традиционное жилище и стороны света

79. Верите ли вы, что восток, где рождается солнце, является священной стороной света?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

80. Верите ли вы, что такое понятие как четыре стороны света «төрт пулуң» является священным?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я слышал/а, что раньше двери дома были ориентированы на восток/восход солнца
4. □ но я видел/а, что раньше двери дома были ориентированы на восток/восход солнца
5. □ не знаю

Культ предков и традиция захоронения и сооружения могил

81. Важно ли для вас уважение к духам предков?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

82. Что вы делаете для духов предков? (можно отметить более одного варианта ответа)

1. □ читаю молитвы (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ знаю, что в доме умершего человека, собравшихся кормят за упокой души покойного (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

3. □ другое (указать)……..

83. Есть ли у вас традиция навещать могилу/могилы (родных и близких)?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

84. Есть ли у вас традиция ставить у изголовья могилы балбалы, каменные либо другие плиты или же большие камни, по форме напоминающей человека?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

85. Есть ли у вас традиция захоронения умершего человека с его личными вещами и оружием?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ другое (указать) .....

86. Есть ли у вас традиция разведения костра возле могилы похороненного человека?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

87. Верите ли вы, что нельзя показывать и указывать на кладбище пальцем?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций
2. ☐ нет
3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. ☐ нет, но я видел/а это раньше
6. ☐ не знаю

Использование музыкальных инструментов в обрядово-ритуальной практике

88. Используется ли в обрядово-ритуальной практике вашего народа музыкальные инструменты (тӱӱр, хомыс, ыых, и т.д.)?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций
2. ☐ нет
3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. ☐ нет, но я видел/а это раньше
6. ☐ не знаю

Лечение

89. Используется ли в вашем народе музыка либо музыкальные инструменты во время лечения больного народными средствами либо шаманами?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций
2. ☐ нет
3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. ☐ нет, но я видел/а это раньше
6. ☐ не знаю

Уважительное отношение к порогу дверей

90. Есть ли у вас поверья, связанные с культом порога дверей?

1. ☐ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   ☐ из христианства ☐ из шаманизма ☐ из суеверий ☐ из традиции/традиций
2. ☐ нет
3. ☐ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. ☐ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. □ нет, но я видел/а это раньше

6. □ не знаю

91. (для тех, кто ответил «да») Какие из следующих практик придерживаетесь вы? (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций (можно отметить более одного варианта ответа)

1. □ не наступать на порог

2. □ не сидеть на пороге

3. □ не оставаться долго на пороге дверей

4. □ не стоять, упершись об порог/косяк дверей

5. □ не разрешать невестке, вновь пришедшей в дом, наступать на порог дверей

6. □ поглаживание порога дверей невесткой, вновь пришедшей в дом жениха (считается, это принесет удачу дому)

7. □ не наступать на пороги дверей при входе в храм

8. □ соблюдение чистоты порога, избегание проливания на него кипятка, попадания в него огня

9. □ другое (указать).....

Культ огня и очага/печи

92. Каких из следующих ритуально-обрядовых практик/поверий, связанных с культом огня и очага/печи, вы придерживаетесь? (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций (можно отметить более одного варианта ответа)

1. □ очаг/печь и огонь – источник счастья, удачи и благополучия

2. □ использование таких выражений как "затушить очаг/печь, теплится огонь в очаге/печи, разрушить очаг/печь, затопить очаг/печь"

3. □ не плевать в огонь, реки и озера

4. □ не бросать/не выливать мусор в огонь, не класть острые, колющие и режущие предметы в огонь

5. □ соблюдение традиции поклонения огню во время традиционных свадеб «той»

6. □ традиция троекратного обхода вокруг огня/костра, когда жених несет невесту на своих руках

7. □ троекратный обход всей свадебной процессией вокруг дома жениха

8. □ троекратный обход невестой, вновь пришедшей в дом жениха, вокруг очага/печи/костра и поклонение очагу/печи и огню в нем горящему, а также солнцу

9. □ кормление очага и огня (путем преподношения ему мяса, масла, обрызгивания молоком, спиртными напитками)

10. □ не давать из дома на улицу огонь после захода солнца

11. □ не сквернословить и не материться по отношению к огню и очагу

12. □ не баловаться с огнем

13. □ не тушить/не заливать горящий огонь/костер холодной водой

14. □ поверье, что огонь – это священная сила, оберегающая дом и семью против плохого, негативного

15. □ другое (указать)……..

16. □ нет, мы не придерживаемся подобных поверий и практик

17. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

18. □ нет, но я видел/а это раньше

Верования и практики, связанные с культом воды

93. Каких из следующих ритуально-обрядовых практик/поверий, связаных с культом воды, вы придерживаетесь? (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций (можно отметить более одного варианта ответа)

1. □ лить/проливать воду на землю в след ушедшему в дорогу путнику

2. □ лить воду на ноги невесты, вновь пришедшей в дом жениха

3. □ использование воды при определении и лечении болезни/недуга в рамках народной медицины (в случаях желтухи, малярии, брюшного тифа, и т.д. лить на больного воду)

4. □ воздержание от уборки после того, как кто-то из близких уехал, вплоть до его/ее возвращения

5. □ гадание на воде

6. □ поверье, что вода из священных мест целебна

7. □ практика находить исцеление путем питья и мытия водой, привезенной из священных мест (мест паломничества, священных могил, священных мест, и т.д.)

8. □ другое (указать)……

Поверье, связанное с культом богини Умай/Ымай

94. Верите ли вы в существование Ымай Ине/богини Умай?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций

2. □ нет

3. □ нет, но я осведомлен/а об этом

4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше

5. □ нет, но я видел/а литературу об этом раньше

6. другое (указать)

95. Что такое богиня Умай/Ымай? (можно отметить более одного варианта ответа)

1. □ дух, оберегающий ребенка еще начиная с момента, когда он в утробе матери; богиня, охраняющая благополучие вновь родившегося ребенка и роженицы; некая сакральная сила
2. □ нечто вроде ангела
3. □ есть Белая Умай (Ах Ымай), защищающая здоровье детей, и есть Черная Умай (Хара Ымай), которая может забрать у ребенка душу (кут/хут) обратно
4. □ особый ангел, охраняющий человека с момента его рождения
5. □ богиня, приносящая достаток и благополучие
6. □ богиня, живущая в верхнем мире; божество, охраняющее священные горы и пещеры
7. □ женское имя
8. □ героиня
9. □ другое (указать).....
10. □ не знаю
11. □ не знаю, но раньше я читал/а об этом
12. □ не знаю, но раньше я слышал/а об этом

Поверья и практики, связанные с культом вечера и ночи

96. Есть ли у вас поверья и практики, связанные с избеганием определенных действий в вечернее либо ночное время суток?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?) □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ другое (указать) .....

97. Какие из следующих действий/запретов вы придерживаетесь в вечернее либо ночное время суток? (можно отметить более одного варианта ответа)

1. □ не давать огонь из дома после захода солнца
2. □ не приносить/заносить домой что-либо после захода солнца, которое дали другие люди
3. □ не обстригать ногти по вечерам;
4. □ не жевать жевательную резинку/смолу («жевачку/серу»)
5. □ не смеяться громко после захода солнца
6. □ не петь в доме либо снаружи песен после захода солнца
7. □ другое (указать).....

Культ, связанный с пищей

98. Есть ли у вас поверье и практика кормить вновь родившегося ребенка и роженицу сладостями, чтоб их жизнь была «сладкой»?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

99. При заколе животных верите ли вы, что нельзя разрубать кости топором, а вместо этого, разделять конечности животного по его суставам?

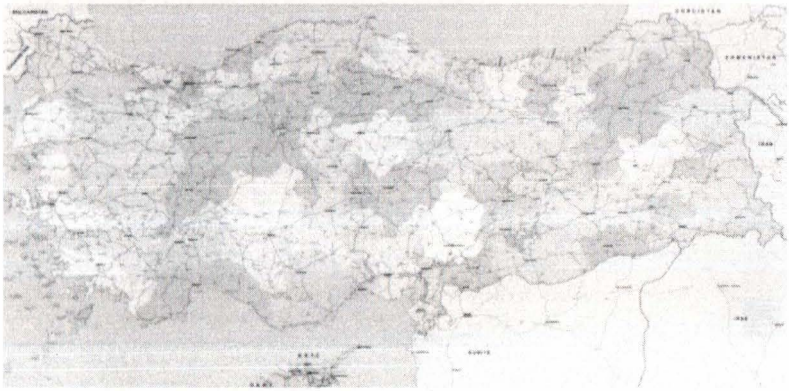
1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

100. Есть ли у вас традиция кормления вновь рожденного ребенка в первый раз и роженицы медом и сливочным маслом?

1. □ да (откуда происходит подобная ритуально-обрядовая практика/поверье?)
   □ из христианства □ из шаманизма □ из суеверий □ из традиции/традиций
2. □ нет
3. □ нет, но я осведомлен/а об этой традиции
4. □ нет, но я слышал/а об этом раньше
5. □ нет, но я видел/а это раньше
6. □ не знаю

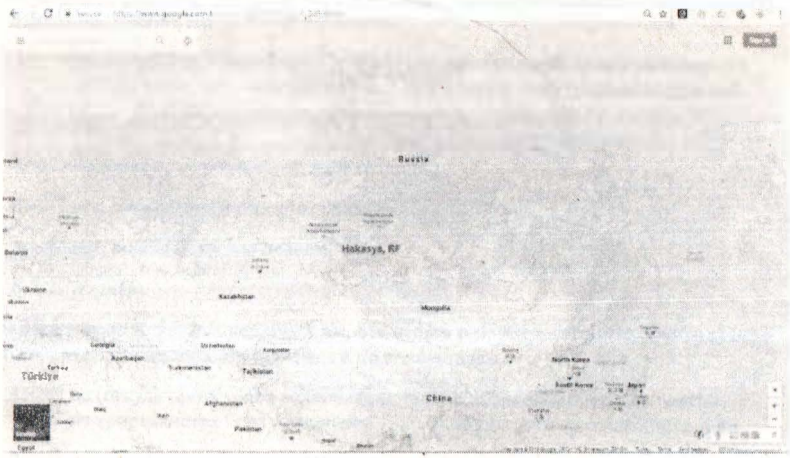
EK 3. Haritalar

Türkiye Haritası



Hakasya (RF) Haritası

Türkiye ve Hakasya (RF)'nın Konumlarını Gösteren Avrasya Haritası



Arkeoloji ve etnografya bilgilerine göre en az 40.000 yıl yaşında olan ve son dönemdeki çevrecilik, kadın hakları ve kişisel gelişim merakının artışıyla birlikte arkasında güçlü medya holdinglerin ve ruhban ordularının bulunmadığı halde dünyada yeniden güncellik kazanan Şamanizm, zamanın ve mekânın binlerce yıllık derinlik ve mesafelerini kucaklayan kadim bir inanç ve uygarlık olarak Sibirya ile Anadolu'yu birbirine bağlamakta ve bugün de iki coğrafya arasında sosyokültürel devamlılık köprüsü işlevini sürdürmektedir. XX. yy'daki arkeolojik araştırmalar, Sibirya Şamanizmi'nin sosyokültürel olarak Avrupa'nın kuzeyini de Mezolitik ve Neolitik dönemleriyle Erken Demir Çağı'nda güçlü bir biçimde etkilemiş olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla pek dile getirilmese de aslında arkeolojik bilgiler ışığında Şamanizm'in, locus classicus'u olan Sibirya'dan hareketle yaklaşık 10.000 yıl önce Avrupa coğrafyasını etkilediğinden söz edilebilir.

Kadim Hakas topraklarında 35.000 yıllık Şaman uygarlığının tespit edildiği Sibirya'dan Şamanizm, 32.000 yıl önce Amerika kıtasına da ulaşmış ve günümüze dek toplumsal boyutta varlığını sürdürebilmiştir. Bu nedenle birçok tarihçi, ilâhiyatçı, Türkolog ve kendini araştırmacı hisseden yazarların ileri sürdüğü iddiaların aksine Şamanizm'in, kökleri itibarıyla binlerce ve hatta on binlerce yıl öncesine, tarihin suskun kaldığı insanlığın çocukluk dönemine dayandığı anlaşılmaktadır. Son yıllarda tüm dünyada olduğu gibi genç Türk bilimcileri arasında da kadim Türk inanç sistemi ve uygarlığı olan Şamanizm/Kamlık konusunda bilimsel merakın ve akademik araştırmaların arttığı tespit edilmektedir. Bu merak hem makale ve tez çalışmalarında hem de Türkiye'de birçok üniversitede lisans ve lisansüstü düzeyde Şamanizm'e doğrudan veya dolaylı olarak ders izlencelerinde yer verilmeye başlanmış olmasında somut olarak gözlemlenmektedir.

Bu yüzden Şamanizm konusunda bizzat sahadan derlenen bilgilere dayalı bilimsel kaynak ve akademik araştırmaların eksikliği hissedilmektedir. Türklerin atı yurdun dünyanın çeşitli coğrafyalarına yayılmaları üzerinden Türkoloji tarihinde ilk kez tarafımızca geliştirilen bir sosyokültürel göç modelinin yer aldığı bu eser, akademik Şamanizm araştırmalarının yetersizliğinin giderilmesine yönelik bir deneme olarak değerlendirilebilir. Popüler düzeyde daha çok kişisel gelişim, yoga ve meditasyon ya da bilimsel seviyede genelde Şaman figürü ve Kam kişinin bireysel psikolojik deneyimleri ile sınırlı olarak bahsedilen Şamanizm, bu eserde Türklük araştırmaları kapsamında Türkiye'de ve dünyada ilk kez literatür taramasının ötesinde sahada sosyolojik olarak araştırılmış ve 12.000 önce dahi Şamanizm'in varlığından bahsedebildiğimiz Anadolu ile Sibirya coğrafyaları, elde edilen bulgular ışığında karşılaştırılmıştır.

Bu doğrultuda Türkiye'de günümüzde de devam eden Şaman kökenli inanış ve uygulamaların tespit edilebilmesi için hem Sibirya'da Hakas topraklarında hem de Anadolu'nun çeşitli bölgelerindeki köy ve şehirlerde görüşmeler yapılmış, anket çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Bu eserin XXI. yy'da hâlâ araştırılan ve henüz tüm yönleriyle aydınlatılamamış olan Şamanizm konusunda gerçekleştirilecek yeni çalışmalara ve bilimsel literatüre küçük de olsa bir katkı sağlamasını umuyoruz.

Kapak Tasarım
Dr. Nükhet Okutan Davletov

www.urzeniyayinevi.com
9 786257 647526
www.kulturelcalismalar.com

urzeni